Google

This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

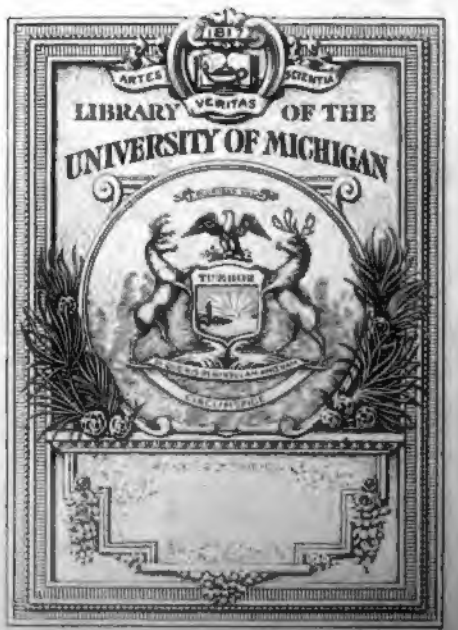
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at http://books.google.com/

B 862,917


ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TURRIS

HUT
& CO.

SEMITIC STUDIES

IN MEMORY

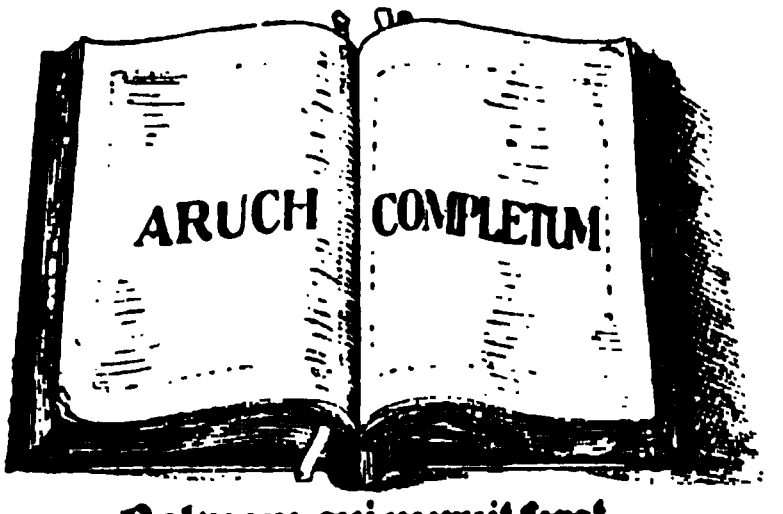
of

REV. DR. ALEXANDER KOHUT

Edited By

George Alexander Kohut

With Portrait and Memoir



Palmam qui meruit ferat.

BERLIN
S. CALVARY & CO.
1897.

To

MY FATHER, TEACHER, AND FRIEND,

who so lovingly guided me in life,
and whose presence, far from being removed by death,
still continues to lend me hope and inspiration
to walk in the paths of righteousness, which he,
like Samuel the Prophet, trod just fifty-two years;
To him, whose delight was in the Law of the Lord
therein to meditate by day and by night, without hindrance or restraint,
until the final Sabbath brought him eternal peace;
Whose pure and priestly lips were touched to eloquence
by the live coal of truth taken from the altar of God,
in Whose service before the Shrine he first received
the summons to eternity;

To my Father,

whose whole life was gentle, whose heart was ever childlike,
whose soul was ever great and lofty,
upon whose brow was plainly writ the autograph of God,
I inscribe these pages,
— precious greetings from many minds and many climes —
in filial love and piety

George Alexander Kohut.

And the teachers that be wise shall shine as the brightness of the firmament; and they that turn many to righteousness as the stars for ever and ever.

Daniel, XII, 3.

The law of truth was in his mouth, and unrighteousness was not found in his lips: he walked with me in peace and uprightness, and did turn many away from iniquity.

Malachi, II, 6.

Rabbi Simeon said, There are three crowns: the crown of Torah, the crown of Priesthood, and the crown of Kingdom; but the crown of a good name excelleth them all.

Pirke Aboth, IV, 17.

Oriental Room
Hebrew
1-18-23
27-75

EDITOR'S PREFACE.

"Erect no memorials to the righteous", wrote our sages of old, "for their works (words) are their monuments!"

The memory of the righteous scholar, Alexander Kohut, who toiled with almost superhuman energy from youth to manhood, aye, even at the brink of his early grave, in the workshop of science, need not have been perpetuated by a monument as stately as this, which the greatest sculptors of thought have so ungrudgingly set in his honor. For he himself has placed his monument in all the great libraries of the world — *aere perennius.*

This gathering of noted bookmen must, therefore, not be regarded in the light of an apotheosis, though the united homage of such high-priests of intellect sheds a peculiar luster upon his name. He who exalts another, said the Rabbis, is himself exalted. Thus, indeed, the halo of dignity rests wholly upon them, whose scholarly sympathies are here crystallized into thoughts that make them all kindred with him, who has struggled and searched after truth, and in searching, died for it. This work is a monument of *their* learning and integrity!

The idea of compiling a memorial volume was not conceived by me. I deemed it my duty to interpolate my personality only after the plan, as set forth by two of England's greatest scholars had matured. The task of editorship was too irksome to be entrusted to any one of the noted contributors, and as my studies led me to Berlin, where the work was to be printed, it was but natural that I should assume a burden that was both sweet and sad for me.

The first impetus came from Professor S. Schechter, M. A., the learned Reader in Rabbinics at the University of Cambridge. He it was who, some months after the decease of my lamented father, suggested the propriety of publishing such a collection, and acting upon his friendly advice, I invited the coöperation of several eminent scholars, among them the Nestor of Indo-Germanic studies, Professor F. Max Müller, of Oxford, who, I had hoped, would consent to write the Introduction to the book. His prompt and kindly offer to contribute an article, and his ready advice in matters pertaining to the literary remains of my sainted father are evidences not only of his unique greatness in science, but also of his warm and generous heart as we have learned to know it from his *Deutsche Liebe* and from the delightful recollections now publishing (in *Cosmopolis*, 1896—97), wherein he unbosoms an inner nature sublime and poetic, rightly inherited from Germany's famous bard. I may be pardoned for quoting a few sentences from his letters, dated January 1895, which encouraged me to continue the work I had begun:

"I answer your letter at once", wrote he in reply to my circular, "so as to prevent any delay in your plans. Allow me to say at once that I am not allowed at present to read or write much, and that it would be quite impossible for me to undertake to write a preface to your Collection of Essays. I hope to be able to contribute an essay but even that must depend on the state of my health and the state of my eyes. What I can do, I shall do gladly, particularly now that I know that we shall have a collected edition of your learned father's papers" . . . . . .

"I hope you will be able to go on with the literary labours you have undertaken in memory of your eminent father. I almost fear that my last letter did not reach you for I had explained in it that I could not undertake to write an introduction to the volume of Essays, as I am not sufficiently acquainted with the numerous works that have issued from his pen. *I am glad to see from your letter*

that you have not surrendered the idea of publishing a collection of essays contributed by various writers in honor of your distinguished father's memory. I saw a paragraph in a London paper that a collection of such essays, all exclusively on Semitic subjects, was in the press, and I thought in consequence that you had changed your original plan. Not hearing from you and being pressed for other work, I put aside what I had meant for your volume, but I shall now take it up again and try to finish it as soon as possible. Only please to remember I cannot work at 72 as I used to work at 27!"

The essay contributed by the great linguist shows all signs of youthful health. He still writes with elastic vigor upon subjects which he alone knows how to vivify with the current of lofty thought and ingenious conjecture. I must add that his paper and that of Professor Steinschneider — the two pioneers of original research in Aryan and Semitic study — were the first to reach me and are placed first in the volume, as they embrace topics of general interest. Professor Müller subsequently wrote me that had he had more time at his disposal, he would have made his article far more complete.

Of the other contributions, which are alphabetically arranged, little need be said, for they tell their own message, and tell it well. Dr. Cyrus Adler, in his laudable zeal for science, retold it elsewhere (*Jewish Quarterly Review*, January 1896), but that does not make it, we trust, a twice-told tale. Several scholars, among them, Dr. H. Adler, Chief Rabbi of England, Dr. Zadoc Kahn, Chief Rabbi of France, Prof. W. Bacher (Budapest), Dr. A. Berliner (Berlin), Salomon Buber (Lemberg), Prof. D. Chwolsohn (St. Petersburg), Canon S. R. Driver (Oxford), Prof. S. Fraenkel (Breslau), Dr. M. Güdemann (Vienna), Prof. Paul Horn (Strassburg), Prof. A. V W. Jackson (New York), Prof. D. Kaufmann (Budapest), Prof. E. Kautzsch (Halle), Dr. S. Maybaum (Berlin), Prof. F. Mühlau (Kiel), Prof. D. H. Müller (Vienna), Prof. Th. Nöldeke (Strassburg), Prof. F. Praetorius (Halle), Prof. James Robertson (Glasgow), Prof.

A. H. Sayce (Oxford), Prof. B. Stade (Giessen), and Prof. C. P. Tiele (Leyden), have attested their fullest sympathy with the undertaking and regretted, that owing to pressure of official duty they could not contribute to the work. Thus writes Prof. D. Chwolsohn:

"Ich bedauere sehr Ihrem Wunsche nicht nachkommen zu können, so gerne ich auch mein Scherflein zum wohlverdienten Denkmal für Ihren unermüdlichen, mit so glänzenden Erfolgen arbeitenden seligen Vater beitragen möchte. Ich habe zwei sehr dringende Arbeiten vor mir, die zu einer bestimmten Zeit fertig sein müssen etc. etc."

"Den vorzeitigen Hintritt Ihres Herrn Vaters", writes Prof. S. Fraenkel, "eines rastlosen und erfolgreichen Arbeiters auf weiten Gebieten orientalischer Sprach- und Alterthumskunde, muss Jeder mit Ihnen beklagen, und *es ist ein schöner Gedanke, ihm in einer Sammlung wissenschaftlicher Abhandlungen ein Denkmal zu setzen.* Würde mir die Mittheilung früher zugegangen sein, so hätte ich vielleicht Ihnen einen kleinen Beitrag senden können; aber bis zu dem angegebenen Termine ist es mir anderweitiger Arbeiten wegen nicht möglich."

I can not forbear to cite the sympathetic lines of Prof. James Robertson, of Glasgow University, whose learned and ingenious exposition of the *Early Religion of Israel* is a noble specimen of liberal and conservative scholarship:

"You could not have sent me a gift more prized for itself", writes he, "than the Fourth Biennial Report of the Jewish Theological Seminary, which reached me some time ago. Doubly precious for the few lines from your own hand inscribed upon it. Alas that the Report should contain your lamented father's last contribution to the learning he did so much to advance and to adorn. I value and shall always treasure these gifts as memorials of one, who by his gentleness and sweetness of disposition shed a peculiar charm upon the wondrous lore he had accumulated. You do me much honour in asking me to contribute a short paper to the memorial volume which is in contemplation. If I can

at all carry out the intention, I should like to send something; and nothing I can think of could be more in keeping with the character of his own recent studies than some *account of the Oriental manuscripts in the Hunterian Museum of this University.* Not that the collection contains anything specially in his own field — for I do not think it does; but there is a miscellaneous gathering which has never been properly catalogued, or only catalogued in such a way as to mislead. And I have aften wished for an opportunity of making known among scholars what the museum actually possesses of this description. Unfortunately I am always very busy during the winter-months, as all our teaching work is compressed into a winter-session; and therefore I can only provisionally promise this paper. But I shall make all endeavours to fulfil my promise, though for no other reason than *for the satisfaction of being associated with those who combine to lay a little tribute on his tomb.*"

"I should be very happy", writes Prof. C. P. Tiele, Holland's most distinguished scholar, "to write a paper for the Memorial Book you propose to publish, to do honor to the memory of your deceased father. But I am so overburdened by official duties and literary work, and am so deep in debt to several Editors at home and abroad, that it is impossible for me to coöperate, though I sincerely wish I could write a few pages for your interesting collection . . . . I know that I would be in exellent company and I honour the name of your deceased father . . . who was known to me since long by the suggestive articles he wrote on the relations between Judaism and Parsism, and by other works of his pen . . . . . But indeed, at my time of life, with a rather delicate health and with so much work to be done, it is impossible to do more. I am just suffering under the fulfilment of a promise inadvertently given! . . . . Pray don't ascribe my negative answer to your invitation, to a want of respect for your father's memory, as I think very highly of his talents, erudition and character, and of the work he has done."

These letters, and many more, which lack of space forbids me to cite, are indeed precious testimonials of esteem and reverence. Such praise, according to a quaint, but beautiful saying of the Rabbis, causes the lips of the dead to move in the grave!

It is my painful duty to record the loss of one of the most important contributions written especially for this volume by Prof. Jules Oppert, *Membre de l'Institut*, of Paris. The Ms., covering 18 pages 8⁰, entitled: *Une convention commerciale de l'epoque d'Abraham*, was lost in transmittance to the printers in Kirchhain N.-L. (Germany) and despite a most thorough search conducted by the post-office authorities, it could not be located. I dare do no more than openly express my infinite regret over this unlucky circumstance and pray the distinguished veteran of Assyriology to consider it not his loss, but that of the scholarly world. In a private letter, dated February 14th 1896, Prof. Oppert wrote as follows:

"Sie haben an mich die für mich sehr schmeichelhafte Bitte gerichtet, zu dem Gedenkbuch Ihres seligen Herrn Vaters einen Beitrag zu liefern. Ich habe leider nicht die Ehre gehabt, den Verewigten selbst persönlich zu kennen, und habe in ihm nur den Herausgeber des *Aruch Completum* schätzen gewusst, so wie die tiefe Kenntniss, die derselbe in seinen Werken an den Tag gelegt. Die kindliche Pietät mit der Sie Ihres Vaters Gedächtniss ehren wollen, hat mich ermuthigt Ihrem Wunsche zu willfahren. Freilich erkenne ich mir nicht die Autorität zu, um eine *Introduction* zu den Abhandlungen zu schreiben, da die specifisch rabbinische Gelehrsamkeit nicht mein besonderes Fach ist, und da zu eine solche Leistung die Kenntnis der Persönlichkeit selbst unbedingt geboten ist. Aber ich sende Ihnen einen ganz originalen an Entdeckungen reichen Artikel über eine alte Inschrift aus dem 22. Jahrhundert vor der christlichen Zeitrechnung . . . . .

The letter needs no commentary beyond another emphasis of regret that so valuable a paper, of which the noted scholar had no copy, should be irretrievably lost to science.

A very learned and extensive monograph by the famous Arabian traveller and epigraphist, Dr. Eduard Glaser, now sojourning in Muenchen, could not be included in this volume, as its publication necessitated the personal supervision of its author at the place of printing. It appeared separately, under the title: *Die Abessinier in Arabien und Afrika* (Muenchen, 1895). Prof. Derenbourg's article (see p. 122—5) is based upon an inscription discovered by Dr. Glaser, to whose kindness we are indebted for the facsimile.

I feel duty bound to state in this connection that two valuable articles by Dr. M. Güdemann, Chief Rabbi of Vienna, and Prof. Israel Levi of Paris reached me too late for publication. They were subsequently devoted to an equally noble purpose, that of doing homage to Prof. M. Steinschneider, on the occasion of his 80th birthday (Cf. *Festschrift* [Leipzig, 1896], pp. 1—15; *Tehillah l'Mōsheh*, pp. 142—63).

An article, forwarded to me by the venerable Rabbi Dr. Israel Hildesheimer, containing a few additions to the *Sefer Ḥassidim* was considered by Dr. A. Berliner too fragmentary for publication. Two further interesting contributions, one by the learned librarian of Parma, Abbé Pietro Perreau, on the Commentary of Immanuel ben Shelomo to Lamentations, published in 60 autographed copies in 1881 [1]), and the other, by the Rev. S. Roubin, formerly of San Francisco, entitled: *A compendious description of the Hebrew-Arabic Manuscripts in the Sutro Library in San Francisco*, could not be included in this work on account of their extent (both circa 80 folio pages). The former, though worthy of republication, is still accessible, and the latter will most probably be incorporated in the author's larger *Catalogue*, which is now ready for the press. It is to be

---

[1]) *Comento sopra il volume dè Treni* (פי' מגילת איכה) *del Rabbi Immanuel ben Salomo romano inedito ed unico trascritto e publicato da Pietro Perreau. Secondo il codice ebreo-rabbinico derossiano No. 615. Parma 1881* (*autografia*), *edizione di 60 esemplari, proprietà riservata.* 1 page of preface in Italian and 76 of Hebrew text in folio.

hoped that he will not follow up his arguments regarding the Maimonidic authorship of the *Midrash haggadol*, to prove which he devotes 16 folio pages in his description of the 25 copies in the Sutro library. Mr. Schechter's edition of this *Midrash* is in the press and will appear shortly.

Mr. Salomon Buber, the master of Midrashic studies, one of my lamented father's earliest friends, who has just reached his three-score years and ten of blessed activity, sent me early in 1895 his critical edition of *Midrash Lekaḥ-Tob* to Lamentations, for publication in this work. Unfortunately, he was not aware that it has already been published as a doctor-dissertation in Berlin, 1895, by Nacht *(Tobia ben Elieser's Kommentar zu Threni)*, in a manner however which leaves room for Buber's superior edition (cf. Steinschneider in *DLZ.*, 1895, p. 1416—17). His subsequent offer to contribute his critical edition of Yemen-Midrashim to the Book of Esther, came too late for acceptance. To him and to the above named scholars I herewith extend my grateful acknowledgments for their kindness and courtesy.

It has been thought appropriate to give, instead of an extentive biography, which is reserved for another occasion, a brief character-sketch of the deceased, written by one who knew and loved him well and whose delineation is indeed true to life. The photograveure has been prepared from a portrait taken in 1890, when suffering and disease had not yet written lines and furrows upon his face. I should have been glad to compile a bibliography of his writings, a *résumé* of which, with other biographical facts, is given in a little memorial volume published in New York 1894, mentioned below (p. XVIII). But such a task demands more time than I had at my disposal this year, and besides, the necessary materials for a complete list of his literary labors were not within immediate reach. I hope to compile this bibliography in the near future.

In conclusion I beg to state that the delay caused in the publication of the *Semitic Studies* is due to the fact that almost all the contributors, who live at no small distance from

the place of printing, received proofs (some even 2 or 3) of their articles. It is to be regretted that despite a careful revision so many texts are disfigured by typographical errors, besides those noted in the list appended to this work. I ventured here and there, as also at the end of the work, to add a few notes of my own for which alone I hold myself responsible. They are usually marked by a square bracket in the text and by the initials G.A.K. in the notes.

I can not close these prefatory remarks without a word of thanks to Mr. Hugo Bloch, the worthy chief of the publishing-house of S. Calvary & Co., who spared neither labor nor expense to make this volume a fitting memorial to the name and fame of Alexander Kohut.

George Alexander Kohut.

Berlin, January 1897.

CONTENTS

PAGE

Editor's Preface . . . . . V—XIII

Alexander Kohut. Ein Charakterbild von Dr. Adolph Kohut XVII—XXXV

On Ancient Prayers (Extracts from Lectures delivered at Oxford) by Prof. F. Max Müller . . . . . 1—41

Lapidarien, ein culturgeschichtlicher Versuch von Prof. Moritz Steinschneider . . . . . 42—72

The Cotton Grotto — an ancient Quarry in Jerusalem. With notes on ancient methods of quarrying by Dr. Cyrus Adler . . . . . 73—82

Die Pôlêl-Conjugation und die Pôlâl-Participien von Prof. Dr. J. Barth . . . . . 83—93

A Study of the use of לֵב and לֵבָב in the Old Testament by Prof. Charles A. Briggs, D. D. . . . . 94—105

Die Ueberschrift des Buches Amos und des Propheten Heimat von Prof. Dr. K. Budde . . . . . 106—110

The Book of Psalms, its orgin, and its relation to Zoroastrianism by Prof. T. K. Cheyne . . . . . 111—119

Le dieu Rimmôn sur une inscription ḥimyarite par Prof. Hartwig Derenbourg . . . . . 120—125

Zur Bibel und Grammatik. 1. Kimchi oder Kamchi? 2. Erklärung von Amos VI, 10 von Rev. Dr. B. Felsenthal . 126—138

Jehudah ha-Levi on the Hebrew language. Kuzri II § 67 to 80 by Rev. Dr. M. Friedländer . . . . . 139—151

Spuren der palästinisch-jüdischen Schriftdeutung und Sagen in der Uebersetzung der LXX von Dr. Julius Fuerst . 152—166

The oldest version of Midrash Megillah published for the first time from a unique ms. of the Xth century by Rev. Dr. M. Gaster . . . . . 167—178

Quotations from the Bible in the Qorân and the Tradition by Prof. M. J. de Goeje . . . . . 179—185

PAGE

Translation of a Targum of the Amidah by Rev. Hermann Gollancz, M. A. . . . . 186—197
The Diction of Genesis VI—IX by Prof. W. H. Green . . 198—225
Renan über die späteren Formen der hebräischen Sprache von Dr. Max Grünbaum . . . . . 226—234
הערות לערוך השלם by S. J. Halberstam . . . . . 235—236
L'enterrement de Jacob d'après la Genèse par Prof. J. Halévy . . . . . 237—243
רב סעדיה גאון על דבר הכוזרים by Prof. A. Harkavy . . 244—247
Notiz über einen dem Maimūni untergeschobenen arabischen Commentar zu Esther von Dr. Hartwig Hirschfeld . . 248—253
An analysis of Psalms LXXXIV and CI by Rev. Dr. Marcus Jastrow . . . . . 254—263
The Testament of Job. An Essene Midrash on the Book of Job reëdited and translated with introductory and exegetical notes by Rev. Dr. K. Kohler . . . . . 264—338
Aegyptische und syrische Götternamen im Talmud von Dr. Samuel Krauss . . . . . 339—353
De la formation des racines trilitères fortes par Prof. Mayer Lambert . . . . . 354—362
Erklärung einer Talmudstelle von Geh. R. R. Prof. M. Lazarus 363—368
תולדות בעלי חיים (הוספות לספר צאאלאגיע דעם תלמודם) by Dr. L. Lewysohn . . . . . 369—372
Marginalien zu Kohut's Aruch von Dr. Imanuel Löw . . . 373—375
On the Arabic version of Aristotle's Rhetoric by Prof. D. S. Margoliouth . . . . . 376—387
Some unpublished Liturgica attributed to R. Sa'âdya Gaon by Dr. A. Neubauer . . . . . 388—395
Ueber die juedischen Colonien in Indien von Prof. Dr. Gustav Oppert . . . . . 396—419
Correspondence between the Jews of Malabar and New York a century ago by George Alexander Kohut . . . 420—434
Aus Qirqisâni's „Kitâb al-'anwâr w'al-marâqib" von Dr. Samuel Poznański . . . . . 435—456
La deuxième ruine de Jéricho par Théodore Reinach . . . 457—462
Einiges über die Agada in der Mechilta von Dr. L. A. Rosenthal . . . . . 463—484
Notes on a Hebrew Commentary to the Pentateuch in a Parma manuscript by Prof. S. Schechter M. A. . . . 485—494
Beiträge zur Geschichte der Bibel in der arabischen Litteratur von Dr. M. Schreiner . . . . . 495—513
Mots grecs et latins dans les livres rabbiniques par Dr. Moïse Schwab . . . . . 514—542
Beiträge zur Lehre von dem zusammengesetzten Satze im Neuhebräischen von Prof. Dr. C. Siegfried . . . . . 543—556
Charakter der Semiten von Prof. Dr. H. Steinthal . . . 557—559
Ueber verloren gegangene Handschriften des Alten Testaments von Prof. Dr. H. L. Strack . . . . . 560—572

PAGE

The eleventh chapter of the Book of Daniel by Rev. Dr. Benjamin Szold 573–600
On Codex de-Rossi 184 by Rev. C. Taylor, DD., LL. D. . 601—604
Die Hebräer in den Tel-Amarna-Briefen von Dr. Hugo Winckler . . . . . 605—609
Addenda et Corrigenda . . . . . 610—615

Alexander Kohut

Ein Charakterbild

von

Dr. Adolph Kohut (Berlin).

Gott vergiebt der Seele ihre Leiden und heilt ihre Krankheiten, sagt der Psalmist. Noch jetzt, mehr als anderthalb Jahre nach dem am 25. Mai 1894 erfolgten Ableben meines innigstgeliebten Bruders Alexander, blutet zwar mein Herz, und mein Gemüth ist tief ergriffen, aber der Allerbarmer hat meine Seele getröstet und ich fange an zu gesunden, dass ich es über mich bringen kann, mit wenigen Strichen das Charakterbild des Verewigten zu zeichnen. Oft setzte ich mich an den Schreibtisch, um über das Wesen, die Persönlichkeit des ach! so frühzeitig Dahingerafften Einiges den Lesern dieses Gedenkbuches zu erzählen, aber die seelische Erschütterung war immer so gewaltig, dass ich nicht im Stande war, meines Amtes, des ruhigen und sachgemässen Beurtheilers, zu walten. Gepriesen seist du, trostbringende Zeit, versöhnende göttliche Vorsehung, dass nach und nach das Gefühl einer gewissen Entsagung an Stelle des unerträglichen Schmerzes und der rasenden Verzweiflung getreten ist! Nun erst begreife ich die Mahnung Leopold Schefers:

Geduld, die seligste der Tugenden,
Ist nicht umsonst! Du kaufst sie nur durch Dulden,
Auch nicht auf einmal wie ein andres Gut;
Allmählich wird sie dein durch Stillesein
Und Tragen, Lieben, Hoffen und Verzeihen.

Im wunderschönen Monat Mai, wenn alle Knospen springen und die Natur sich verjüngt und ihr grünes Feiertagskleid

anzieht, hat dieser wahrhaft grosse und edle Mensch seine Seele ausgehaucht; sie kehrte zu den blauen Himmelshöhen zurück, denen sie entstammte. Die irdische Hülle gehört der Vergänglichkeit, der Vernichtung an, aber seine Psyche, sein Genius, schwang sich zum Allvater hinauf als ein göttlich Lebendes, voll Frühlingsluft und Duft. Der Maimonat spielte überhaupt eine gewisse Rolle im Leben Alexanders: Am 4. Mai 1842 erblickte er das Licht der Welt, im Mai 1886 verlobte er sich mit seiner angebeteten zweiten Frau Rebecca, der Tochter des Rabbiners Dr. Bettelheim in Baltimore, und im Mai 1889 wurde sein Lieblings- und Schmerzenskind, die süsse „Qual", aber auch der stolze Ruhm seines Erdendaseins, der *Aruch*, fertig. Sein Gemüth war übrigens allezeit wie ein duftender Garten voll Maiblumen; es blühten darin die Maiglöckchen der Zufriedenheit, des Gottvertrauens, der Frömmigkeit und Ergebung. . . .

Was mein Bruder als Gelehrter, Forscher, Rabbiner, Prediger, Kanzelredner, Lehrer und Jugenderzieher geleistet, ist männiglich bekannt und wurde auch in den pietätsvollen Blättern, welche mein Neffe George Alexander, der älteste Sohn Alexanders, zum Andenken seines Vaters zusammengestellt hat, eingehend gewürdigt[1]). Seine herrlichen menschlichen Eigenschaften, seine Tugenden und Charakterzüge, sein Verhalten zu den Eltern und Geschwistern, seine Gattenliebe, sein innerstes Sinnen und Trachten, sein tiefes Empfindungsleben — all' das ist jedoch nur wenigen Eingeweihten in seiner vollen Pracht zur Erscheinung gekommen, denn Alexander liebte es nicht, die Gefühle seines Herzens auf den offenen Markt zu tragen. Nur 6 Jahre älter als ich, hat er mir, obschon wir Jahrzehnte lang von einander getrennt waren, doch allezeit sein Herz erschlossen, so dass ich darin lesen konnte, wie in einem offenen Buch.

Noch sehe ich ihn als Knaben und Jüngling vor mir.

---

[1]) S. Tributes to the Memory of Rev. Dr. Alexander Kohut. Published by Congregation Ahawath Chesed. New-York, 1894. 8°. S. VII + 64.

Er war bildschön, hatte ungemein treuherzige und ausdrucksvolle grosse, feurige Augen, eine schlanke Gestalt, eine gar sanfte Stimme und ein überaus anmuthiges Wesen. Es ist kein Wunder, dass meine armen Eltern, die 13 Kinder besassen und an deren Tisch Frau Sorge täglicher Gast war, das Kind, welches nie klagte und nie unzufrieden war, sehr liebten. Aber auch in Félegyháza in Ungarn, wo er am 4. Mai 1842 geboren wurde, und in Kecskemét, wohin später meine Eltern mit dem Knaben zum dauernden Aufenthalt sich begaben, machte der Kleine, trotz der ärmlichen Kleidung, überall Aufsehen. Gar oft erzählte mir meine Mutter, welch fürchterliche Herzensqualen sie durchmachen musste, weil der Junge ihr wiederholt gestohlen wurde, und sie sich deshalb stets fürchtete, wenn Alexander einmal ohne Begleitung ausgehen musste. Auf dem Markt bekam er von den Weibern Obst und in den Conditoreien Kuchen geschenkt, kurz, er wurde von aller Welt verhätschelt, und es ist erstaunlich, dass er trotz alledem nie eitel war. Nur das eine wusste er freilich als junger Mann, sowie in der Blüthe des Lebens und im reiferen Alter, ganz genau, dass ihn Apollo auf die Stirne geküsst, und es machte ihm eine — unschuldige — Freude, sich im Ornat, in der Studirstube, im Kreise der Seinigen u. s. w. photographiren zu lassen. Selten hat wohl eine so hohe, majestätische Gestalt, ein solch edles, klassisch geformtes Gesicht, eine solche ideale Erscheinung überhaupt eine jüdische Kanzel geziert. Er, welcher im Ghetto aufgewachsen war, zu einer Zeit, als man noch dem Sohne Israels: *Hep-Hep* zurief und ihn mit Schmähworten, wie: *Zsidókölyök* (Judenbengel), tractirte, hatte in seinem Aeussern und in seiner ganzen Eigenart nichts, was an die üblen Gewohnheiten der Ghetto-Insassen erinnerte. Vielleicht lag das daran, dass Alexander, der meinem seligen Vater aufs Haar glich, von diesem die stramme Haltung geerbt hatte; denn mein lieber Vater ging noch als Greis hoch aufgerichtet und unternahm noch als Siebzigjähriger eine Fusswanderung von Kecskemét nach Wien, um den Kaiser und König zu sprechen; 12 Jahre lang hatte er nämlich dem

Kaiser Franz als Soldat gedient. Mein Bruder hätte mit Goethe sagen können:

Vom Vater habe ich die Statur.
Des Lebens ernstes Führen . . .

Das Sprachtalent, welches den genialen Orientalisten auszeichnete, hatte er gleichfalls von unserem Vater geerbt, denn dieser sprach geläufig ungarisch, deutsch, slavisch, polnisch und hebräisch: genug, die Schönheit und die Würde, welche Alexander stets eigen waren, machten ihn zum Liebling der Menschen; und wie einst arme Leute sich schon des Knaben erfolgreich bedienten, damit er für sie Almosen sammle, so umlagerten sie ihn auch später, weil sie wussten, dass ein bittender Blick dieses Mannes nie seinen Zweck verfehlte.

„Des Fleisses", sagt Lessing, „darf sich jedermann rühmen". Von frühester Kindheit bis an sein im 52. Jahre seines Lebens erfolgtes Dahinscheiden arbeitete er rastlos, unentwegt, rücksichtlos, mit Hintansetzung seiner Bequemlichkeit, seiner Gesundheit, zuweilen auch seiner Familie. Wäre dies freilich nicht der Fall gewesen, so hätte er nicht so zahlreiche, grundlegende, von ungeheurer Belesenheit und Gründlichkeit zeugende Werke, Abhandlungen, Predigten etc. in den letzten drei Jahrzehnten schaffen können! Als hätte er geahnt, dass er in der Vollkraft seines Lebens vom Sturm der Welt entblättert werden sollte, war er unausgesetzt thätig, getreu dem Motto: *Nulla dies sine linea.* Dieser bienenhafte, übermenschliche Fleiss musste schliesslich seine riesenhafte Constitution untergraben und ihn widerstandsunfähig machen, als ihn ein tückisches Leiden Jahre lang quälte und dem unheilbaren Siechthum überlieferte. Angesichts eines solchen fast beispiellosen Eifers und Strebens war es kein Wunder, dass er schon als Jüngling als Sprachforscher, Prediger und Talmudist eine hervorragende Stellung einnahm und sich der Anerkennung der ausgezeichnetsten Gelehrten, Forscher und Theologen zu erfreuen hatte. Als er mit 22 Jahren seine Doctordissertation: *Ueber die jüdische Angelologie und Dämonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus* der Facultät in Leipzig überreichte, war der berühmte Professor

der morgenländischen Sprachen an der dortigen Universität, Heinrich Leberecht Fleischer, von dieser auf dem Gebiete der persischen Theologie und Sprachforschung epochemachenden Schrift so sehr entzückt, dass er dem Verfasser ein in den herzlichsten Ausdrücken gehaltenes, beglückwünschendes Schreiben mit dem Bemerken sandte, dass die Facultät ihm das Examen erlasse und ihn zum Dr. der Philosophie *honoris causa* ernenne. Die *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* beeilte sich, die noch jetzt höchst bedeutsame Monographie in ihren *Abhandlungen fur die Kunde des Morgenlandes*[1]) zum Abdruck zu bringen. Professor Dr. Spiegel, der grosse Parsist, und zahlreiche andere Gelehrte und Forscher traten mit ihm in einen regen Briefwechsel und würdigten ihn ihrer Freundschaft . . . Frühzeitig wurde er auch autorisirter Rabbiner und Prediger, rascher als alle seine bisherigen Commilitonen, die an dem vom Director Dr. Zacharias Frankel s. Z. geleiteten Breslauer Rabbiner-Seminar ihre Ausbildung erhalten hatten. Er brauchte keine sieben „magere“ Jahre an der genannten jüdischen Hochschule zu dienen, um „entlassen“ und amtsfähig zu werden, sondern er lief schon früher in den Hafen des Rabbinats ein. Als einst ein Zögling dieser Lehranstalt bei dem erwähnten Director sich darüber beschwerte, dass er so lange die Bänke des Seminars drücken müsse, während Dr. Alexander Kohut nur verhältnissmässig wenige Jahre an der Breslauer *alma mater* Fränkelscher Stiftung studiert habe, meinte Dr. Frankel ironisch: „Ja, Dr. Kohut, das ist etwas ganz anderes! Sie zählen bei ihm nur die Tage und haben die — Nächte vergessen!“

Der schlagendste Beweis eines fast fieberhaften, märchenhaften Fleisses ist das Hauptwerk seines Lebens: *Aruch Completum*[2]) Ein volles Vierteljahrhundert arbeitete er an diesem Riesenlexicon, dieser Colossalencyclopädie des Talmuds. Kaum hatte er die Reife des Mannes erreicht, machte

---

[1]) Band IV, No. 3; erschien 1866 auch selbständig im Buchhandel bei F. A. Brockhaus in Leipzig. S. 105.

[2]) Verlag von S. Calvary & Comp. in Berlin.

er sich schon mit Lust und Begeisterung, die schliesslich förmlich in Fanatismus ausartete, an die Bewältigung dieser die Kräfte eines Mannes eigentlich übersteigenden Aufgabe. Das im Jahre 1477 in Druck erschienene dürftige Lexicon aller nichthebräischen Wörter im Talmud, das Rabbi Nathan ben Jechiel verfasste, erweiterte Alexander Kohut zu einem gigantischen Monumentalbau der Wissenschaft, dem sich nur wenige geistige Schöpfungen unseres Jahrhunderts überhaupt an die Seite stellen lassen können. Das Werk besteht bekanntlich aus 8 Bänden, die mehr als 4000 doppelspaltige Folioseiten enthalten, einem Index und einem Supplementband. Das ist keine blosse Bearbeitung mehr, sondern eine selbständige Schöpfung, die erst durch das Aufgebot einer grenzenlosen Arbeitskraft ermöglicht werden konnte. Der auf 7 Aruchhandschriften fussende Text ist mit seinen kritisch gesichteten Lesarten und der mit der Etymologie übereinstimmenden Fixirung des fremdsprachlichen Wortes dargelegt. Die biblischen und talmudisch-midraschischen Belege werden mit peinlichster Genauigkeit angegeben; die Sacherklärungen, soweit sie den älteren Quellen entlehnt sind, haben eine gründliche Prüfung erfahren. Zahlreiche Artikel von allgemeinem culturgeschichtlichen Interesse sind monographisch behandelt. Die Erklärung der Schulausdrücke und die Feststellung der Etymologie sind besondere Glanzseiten des Kohut'schen *Aruch Completum*. Selbst der Index bietet das Beispiel eines seltenen Gelehrtenfleisses; denn er enthält in 19 Kapiteln alle Bibel-, Talmud-, Targum- und Midrasch-Stellen, welche im *Aruch* vorkommen, sowie den Nachweis der Quellen, aus denen Rabbi Nathan schöpfte.

Nicht in Ruhe und behaglicher Musse hat mein Bruder diese talmudische Encyclopädie geschaffen, er war vielmehr fortwährend als amtirender Rabbiner, Kanzelredner und Schulmann über die Massen in Anspruch genommen und entfaltete noch überdies eine sehr fruchtbare literarische Thätigkeit. Er sass gewöhnlich bis 3 Uhr Nachts in Stuhlweissenburg, Fünfkirchen, Grosswardein und Newyork — in diesen Städten waltete er nacheinander als Seelsorger — an seinem Schreib-

tisch und forschte und schrieb mit rührender Emsigkeit. Mit erstaunlicher Willenskraft begabt, wurde er selbst in seinem letzten Lebensjahre noch seiner furchtbaren physischen Schmerzen Herr und liess sich von seinen Qualen nicht abhalten, vorwärts zu eilen auf dem Meere der rabbinisch-talmudischen Lexicographie.

Jahr aus Jahr ein hätte der Beobachter im Hause meines Bruders ein reizendes, eigenartiges Schauspiel wahrnehmen können. Eine graziöse, jugendliche Mädchengestalt, die dem rastlosen Forscher unverkennbar ähnlich sah, schlich in der Nacht gegen 3 Uhr auf den Fussspitzen ins Studirzimmer und setzte, einen innigen, liebenden Blick auf den sie kaum beachtenden Gelehrten werfend, einige Erfrischungen auf den Schreibtisch ihres Vaters. Mechanisch griff er danach, liess sich aber im Uebrigen in seiner Arbeit nicht stören. Es war dies Valerie Kohut, eine seiner Töchter . . . .

Doch die Berufsarbeiten waren es nicht allein, welche so oft hemmend in die Aruch-Thätigkeit Alexanders eingriffen, sondern auch die Mühen und Sorgen, um Abonnenten und Mäcene zu finden, durch deren Hilfe es ermöglicht werden sollte, das kostspielige Werk erscheinen zu lassen. Er correspondirte zu diesem Behufe mit zahlreichen Gelehrten im Allgemeinen und Orientalisten insbesondere, ferner mit Behörden und allerlei Privaten, auch bereiste er Deutschland, Frankreich, Belgien, Holland, England und Amerika, um — „Menschen“ zu suchen, d. h. Gönner der Wissenschaft, der jüdischen Wissenschaft! Er war nicht allein Verfasser, sondern auch sein eigener Buchhalter, Correspondent, Corrector und bis einige Jahre vor seinem Tode auch sein — Verleger! Ich würde ein dickes Buch schreiben müssen, wollte ich alle die Hindernisse schildern, welche er beseitigen musste, und alle die Entbehrungen andeuten, die er und seine Familie sich Jahrzehnte hindurch aufzuerlegen gezwungen waren, bis endlich der *Aruch* nach und nach publicirt werden konnte. *Infandum, regina, jubes renovare dolorem!* . . . . Ach, die jüdische Wissenschaft ist ja noch immer das Aschenbrödel des Publikums und der Mäcene — die wenigen rühmlichen

Ausnahmen bestärken nur die Regel! Anerkennung und Ehre gebührt daher u. A. der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, der königl. ungarischen Akademie der Wissenschaften in Budapest, dem königl. preussischen Cultusministerium in Berlin, den Baronen Rothschild und Königswarter in Wien, dem Sir Moses Montefiore in London, J. H. Schiff Esq., und anderen noblen Protectoren in Newyork für die hochherzige Unterstützung, welche sie dem Herausgeber des *Aruch* angedeihen liessen! Ohne sie wäre dieses Werk wahrscheinlich nie erschienen.

Dieses Schmerzenkindes wegen verliess er sogar sein geliebtes Vaterland, wo man ihn mit Ehren überhäufte, und wo er eben dem Vorschlag des ungarischen Cultusministers gemäss, als der einzige unter allen Rabbinern Ungarns, einer Allerhöchsten Berufung ins Magnatenhaus entgegensah, und siedelte mit seiner zahlreichen Familie nach Newyork über, um als Seelsorger an die Spitze der dortigen *Ahawath Chesed*-Gemeinde zu treten. Der Ruf amerikanischer Liberalität und Noblesse lockte ihn nach der Hauptstadt der Vereinigten Staaten, um dort endlich sein Lebenswerk zu vollenden und es der Oeffentlichkeit zu übergeben — und diese seine Hoffnung hatte ihn nicht getäuscht.

Die grösste Freude im Leben meines Bruders bildete der 14. Mai 1889, als er um 1 Uhr Nachts seine Schatzkammer der jüdischen Wissenschaft handschriftlich vollendet vor sich sah. Obschon bereits leidend, erhob er sich dennoch elastisch von seinem Stuhle und betete, seiner Gewohnheit gemäss, inbrünstig zu Gott dem Allmächtigen und Allweisen. Seine Gestalt richtete sich, wie in den früheren Jahren, als noch seine reckenhafte, imposante Erscheinung an den König Saul gemahnte, der von Schulter aufwärts alles Volk überragte, hoch auf, seine Augen leuchteten, und ein Schimmer unaussprechlicher, grenzenloser Freude verklärte sein Antlitz. Dann rief er mit Stentorstimme: „Kinder, Kinder, kommt zu mir herauf.“ Und sie kamen alle, denn mit grösster Ungeduld hatten sie schon den Moment erwartet, wo der geliebte Vater sie zu sich entbieten würde; um 8 Uhr

Abends, nach Tisch, hatte er sie gebeten, nicht eher ihr Lager aufzusuchen, als bis er ihnen von der bald erfolgten Fertigstellung des *Aruch* erst Kunde geben würde . . . . Unvergesslich wird allen Theilnehmern jene weihevolle, erschütternde Stunde sein, als er die Hand eines jeden seiner Kinder ergriff, damit sie die Schlussworte mit der von ihm geführten Feder schreibe. Er sprach wunderbar geistvoll und tiefsinnig bei diesem Anlass, indem er das betreffende Wort stets symbolisch erklärte und an jeden Einzelnen eine zu Herzen gehende Ansprache richtete. Er verstand es meisterhaft, daran die Eigenschaften seiner Knaben und Mädchen zu knüpfen und zu erläutern. Natürlich unterliess er es auch nicht hervorzuheben, dass bei all' seiner gewaltigen Liebe zu seiner Familie der *Aruch* dennoch sein Erstlings- und Lieblingskind sei. Das letzte Wort schrieb Valerie, welche, wie gesagt, den Vater stets wie ein guter Genius umschwebte.

— Meine gute Valerie, du musst schon einen besonderen Lohn und eine besondere Ehre haben, denn du hast mehr gethan für mich als alle deine Geschwister: Dir gebührt das Schlusswort.

Es lautete: תתרא = „Brücke".

— Ja, liebes Kind, fuhr ihr Vater fort, du hast sehr wahr geschrieben: „Brücke". Du bildest in der That die Brücke zwischen Leben und Tod, zwischen Materialismus und Idealismus; hättest du nicht für meine leibliche Nahrung gesorgt, so wäre vielleicht mein Lebenslicht früher erloschen . . . .

Er küsste dann innig seine Kinder und weinte, von seinen Empfindungen überwältigt, lange und schmerzlich . . . .

Wie die Liebe zur Photographie eine kleine Schwäche meines Bruders war, so hatte er es ungemein gern, wenn seine Werke gelobt wurden. Eine gute oder gar glänzende Kritik, namentlich von berufener, berühmter Feder, oder briefliche Anerkennung machte ihn glücklich, während ihn eine abfällige Besprechung Tage, ja sogar Wochen lang verstimmen und niederschlagen konnte. Speciell wenn man seinen *Aruch*

schlecht machte, wurde er ganz schwermüthig. Er, der nie Jemandem etwas Böses zufügen konnte, der stets geneigt war, eher zu loben als zu tadeln, und der nie die Grenzen der Sachlichkeit überschritt, konnte es nicht begreifen, dass es boshafte, neidische und beschränkte Collegen und Zunftgenossen giebt, die sich von ganz anderen als objectiven Gründen leiten lassen. Zum Glück waren die Nörgler und Krittler in der Minorität: die hervorragendsten jüdischen und christlichen Gelehrten und Forscher der alten und neuen Welt reichten ihm willig die Palme der Anerkennung für seine unsterblichen, selbstlosen, opferfreudigen und nur der Förderung und den Fortschritten der Wissenschaft gewidmeten Leistungen.

Am Grabe des grossen Forschers und Menschen verstummte der Hass der kleinen Kritikaster, und seinen Hinterbliebenen gewährte es eine gewisse freudige Genugthuung, dass die politische und Fachpresse diesseits und jenseits des Oceans den Verdiensten Alexander Kohuts vollste Anerkennung zollte und besonders die literarisch-wissenschaftliche Tragweite des *Aruch* gebührend hervorhob. Die Verehrung, deren sich mein Bruder allenthalben erfreute, kam u. A. auch in den zahlreichen Condolationsschreiben an seinen Sohn George Alexander Kohut zum Ausdruck, und ich kann es mir nicht versagen, aus der grossen Fülle der schönen und liebevollen Briefe unserer Geisteshelden einige wenige Auszüge hier mitzutheilen:

„Das grosse Werk *Aruch*“, schreibt Prof. Barth in Berlin, „hat keinen wärmeren Verehrer als mich, und ich nehme sehr oft Veranlassung, diese grossartige Leistung meinen Hörern in ihrer vollen Bedeutung zu preisen“.

„Welche Gelehrsamkeit ist mit dem trefflichen Mann“, ruft Prof. Kautzsch in Halle a. S. aus, „den ich mit dem weitesten Kreise der Fachgenossen seit Jahren — obwohl persönlich unbekannt — verehrt habe, nach Menschengedenken zu früh zu Grabe gegangen!“

„Vous avez perdu“, sagt Graziadio Ascoli„ „le meilleur

des pères et la science du Judaïsme un représentant des plus illustres. Les regrets en seront universels".

Auch das vorliegende Gedenkbuch, in welchem so viele weltberühmte Forscher ihre Geistesschätze niedergelegt haben, ist gleichsam eine Collectivhuldigung unserer wissenschaftlichen Celebritäten für die Manen dieses Helden der Wissenschaft.

Nachdem das Lebenswerk meines Bruders fertig war und die ersten Zeichen eines inneren schweren Leidens sich gezeigt hatten, drang seine Gattin wiederholt in ihn, sich endlich Ruhe zu gönnen und sich mehr seiner Familie zu widmen. Die Beredsamkeit seiner Lieben verfehlte ja in gewissem Grade ihre Wirkung nicht auf ihn, aber dies dauerte nur kurze Zeit: die Arbeit, d. h. die rastlose, nie stillestehende, leidenschaftliche Arbeit, war ihm bereits zur zweiten Natur geworden, und er konnte davon nicht mehr lassen. Er schrieb seitdem bekanntlich noch mehrere bedeutsame wissenschaftliche Abhandlungen, die zumeist im Programm des von ihm mitbegründeten Newyorker Rabbiner-Seminars enthalten sind, edirte Predigten und sammelte Material zu umfassenden Werken, die ihn sehr lebhaft beschäftigten, so z. B. eine *Geschichte der neuhebräischen Literatur*, ein *persisch-talmudisches Glossar*, u. m. a.

Sein Fleiss zeigte sich auch in der Beantwortung von Privat- und wissenschaftlichen Briefen. Er hätte die grössten Gewissensbisse empfunden, wenn er literarische Anfragen, die aus aller Herren Länder an ihn gerichtet wurden, nicht mit möglichster Schnelligkeit erledigt hätte. Seine Antworten zeichneten sich durch grosse Gründlichkeit und Wahrhaftigkeit aus und hatten zuweilen den Umfang von Monographien und Broschüren. Bewunderungswürdig waren dabei seine Sprachkenntnisse. Er correspondirte in mehreren orientalischen und europäischen Sprachen. Als er 1885 nach Newyork kam, war er des Englischen nur mässig mächtig, aber schon nach wenigen Jahren schrieb und sprach er vorzüglich englisch und predigte vortrefflich in dieser Sprache.

Hand in Hand mit diesem beispiellosen Fleisse ging seine

Gewissenhaftigkeit, und nicht nur auf wissenschaftlichem Gebiete, sondern auch im Leben. „Ein Mann — ein Wort“ war bei ihm keine Phrase, sondern die vollste Wahrheit. Sein Wort war ihm heilig, und sein gegebenes Versprechen hielt er pedantisch genau. Unwahrheit, leere Ausflüchte, Nothlügen waren ihm in der tiefsten Seele verhasst, und sie konnten ihn aus seiner Gemüthsruhe bringen. Der kategorische Imperativ der Pflichterfüllung beherrschte ihn ganz und gar. Als er schon todtkrank war, schleppte er sich noch zum Newyorker Rabbiner-Seminar, um den jungen Theologen Unterricht zu ertheilen, und als er sein Krankenlager nicht mehr verlassen konnte, entbot er die Herren Candidaten in sein Haus. Willig gab er einige seiner Ämter auf, nur um die heranwachsende rabbinische Jugend im Talmud, in der midraschischen Exegese und in der Religionsphilosophie unterweisen zu können . . . Ach, die kranken Augen versagten bereits den Dienst — aber sein Gedächtniss trotzte vielfach dem schweren Leiden; wie der geniale Schachspieler, der blind spielt, so wusste er ganz genau, wo diese oder jene Stelle im Talmud, in der Mischna oder im Midrasch steht.

Für seine Studenten opferte er sich auf. Die Vorträge, welche er ihnen hielt, waren ihm die liebsten, und wenn Einer sich in Noth befand, fand er seinen Meister stets bereit, mit Rath und That zu helfen. Genau und sparsam, gab er Talmudisten und Gelehrten überhaupt dennoch stets mit vollen Händen, obschon er im Allgemeinen für seine Wohlthaten nur selten Dank erntete.

Neben dem *Aruch*, seiner Familie und der Wissenschaft hatte er nichts auf Erden so gern wie das Buch. Er liebte die Bücher zärtlich und innig, und es bereitete ihm die grösste Freude, schöne und gute Bücher zu sammeln, sie hübsch einbinden zu lassen und sie mit verliebten Blicken zu betrachten. Er steckte ein grosses Vermögen in seine Bibliothek, und die von ihm hinterlassene gehört zu den bedeutendsten Privatbibliotheken der Union. Mit Stolz und Freude zeigte er Gästen seine broschirten und gebundenen Sprösslinge und pflegte dann zu sagen:

— Sie sehen, ich habe ein negatives Kapital! Ich habe immer eine grosse Familie und kein Geld, dafür aber stets viele Bücher gehabt.

Er behütete aber auch dieselben wie seinen Augapfel. Er, der sonst keine neidische Ader besass, missgönnte Einem gewissermassen gute Bücher, und mich, der nur wenige Bücher sein eigen nannte, pries er, als er mich vor einigen Jahren, aus Karlsbad kommend, in Berlin besuchte, glücklich, dass ich den von Doré illustrirten „Rasenden Roland“ besitze, da er ihn nicht hätte . . .

Als die Aerzte im Jahre 1893 ihm erklärten, dass er operirt werden müsse, bat er sie inständigst, die Operation in seinem Studirzimmer vorzunehmen.

— Ich habe hier, meine Herren, sagte er, meine grössten Freuden erlebt, ich will deshalb auch hier meine grössten Qualen durchkosten.

Leider konnte man seinen Wunsch nicht erfüllen; aber kaum hatte er die Krankenstube verlassen, schleppte er sich schon auf zwei Krücken in sein geliebtes Studirzimmer und weinte beim Anblick seiner Bücher wie ein Kind.

Ich habe schon erwähnt, dass Alexander k e i n wahrer Sohn u n s e r e r Zeit war, da er sich durch ausserordentliche Bescheidenheit auszeichnete. Stets war er bereit, Anderen Gerechtigkeit und Ehre, zuweilen in den überschwenglichsten Ausdrücken, zu Theil werden zu lassen, während er sich schüchtern und zaghaft im Hintergrunde hielt. Gar manches Talglicht sah er für ein *lumen mundi* an, und manchen mittelmässigen Gelehrten nannte er einen חכם גדול. Es hing dies mit seiner edlen, enthusiastischen Natur zusammen, welche nur die Strahlen und den Glanz, nicht aber auch die Flecken der Sonne gewahrte. Möglicher Weise wirkten auch die Jugendeindrücke fort, da ich gleichfalls oft in diesen Fehler verfalle. Wer nie sein Brod mit Thränen ass, wer nie die kummervollen Nächte weinend an seinem Bette sass, der kennt nicht jenes gedrückte, zaghafte Gefühl des Armen und Elenden, dessen Selbstbewusstsein in der harten Schule

des Lebens ordentlich in's Schwanken geräth, manchmal sogar zerrieben wird . . . .

Mit dieser Charaktereigenschaft Alexanders hing auch sein besonders scharf ausgeprägtes Pietätsgefühl zusammen. Er war ein begeisterter Verehrer aller wahrhaft grossen Männer in Israel, deren Namen er stets mit Ehrfurcht nannte, und er zeigte sich immer als den pietätvollsten Sohn und Schüler, welchen man sich nur denken kann. Wie abgöttisch liebte er seine Eltern! Wiederholt reiste er von Amerika nach Kecskemét zu unserer greisen Mutter, die leider im Sept. 1895 im 88. Lebensjahre starb, um sich von ihr segnen zu lassen, und er schloss sich oft Stunden lang in seinem Zimmer ein, um vor dem Portrait unseres im 75. Lebensjahre uns entrissenen Vaters zu weinen. Die Tabaksdose unseres Vaters mit der Erde aus Jerusalem trug er stets als Amulet bei sich. Als er 1890 nach Europa ging, brachte er auch vom Grabe des Vaters Staub mit, welchen er gleichfalls pietätvoll verwahrte. Er pflegte oft zu sagen, dass ihm das alte und abgerissene Gebetbuch seiner Mutter kostbarer sei, als seine ganze Bibliothek. Ebenso äusserte er sich, wenn man sich darüber wunderte, dass er sich vor dem Bilde des Vaters schluchzend hinwerfe: „Tausend Meilen würde ich kriechen, um nur von ihm Schläge zu bekommen!“

Für seine Talmudlehrer in Kecskemét, den Rabbiner Fischmann und Rabbi Gerschom Levinger, hatte er eine grosse Verehrung, und nie besuchte er die Stadt seiner Eltern und Geschwister, ohne dem — einnehmenden Wesen dieses Pilpulisten nach Gebühr Rechnung zu tragen. An Director Dr. Frankel und Prof. Dr. H. Graetz hing er allezeit mit schwärmerischer Liebe, und dass er anlässlich des 70. Geburtstages des Letztgenannten sein in Amerika gesammeltes Scherflein zu dessen Ehrengabe beitragen konnte, gewährte ihm eine ausserordentliche Freude. Ein lobendes Wort aus dem Munde seiner Lehrer machte ihn überglücklich.

Mit seinen Lehrern der morgenländischen Sprachen an der Breslauer Universität, Schmölders und Magnus, war er bis zu deren Tod innig befreundet und stand mit ihnen

in regem schriftlichen Verkehr; ebenso war er liirt mit dem Sanskritisten Benfey, dem phönizischen Sprachforscher M. A. Levy u. v. a. Mit den berühmten Orientalisten Delitzsch, Haug, Krehl und Professor Dr. M. Steinschneider und vor allem dem unsterblichen Sprachforscher F. Max Müller in Oxford stand er auf bestem Fusse.

Seiner Pietät und Dankbarkeit gab er gern in Widmungen Ausdruck. So dedicirte er z. B. den dritten Band des *Aruch* dem gesegneten Gedächtniss unseres geliebten Vaters; er nennt ihn עטרת ראשי, denn er sei sein Lehrer und sein Alles gewesen. Den einen Band widmete er Prof. Grätz und Dr. Zuckermann, den anderen L. Zunz, den achten seinem Schwiegervater Rabbi Dr. Bettelheim und seine letzte Schrift: *Light of Shade and Lamp of Wisdom*, von Nathaniel Ibn Jeschâja seinem Freund und Arzt Dr. Isaac Adler in Newyork.

Seine Gelehrsamkeit, seine ungeheure Eloquenz, vor allem aber sein reiner, lauterer, makelloser Charakter verschafften ihm treue Freunde in der ganzen Welt. Der grosse Romanschriftsteller und Philosoph Baron Joseph von Eötvös, einst Cultusminister, und Graf Melchior Lonyay, einst Finanzminister von Ungarn, haben ihm ihre vollsten Sympathien bekundet, ebenso der ehemalige ungarische Ministerpräsident Koloman von Tisza, der Kardinal und Erzbischof Haynald, der Bischof von Fünfkirchen Ferdinand Dulansky, Geh. Regierungs-Rath Prof. Dr. M. Lazarus, Oberrabbiner Dr. Jellinek, Prof. Chwolson, Ernest Renan, u. v. a., deren Namen aufzuzählen hier zu weit führen würde.

Indem er jedem Ehre angedeihen liess, wem Ehre gebührte, und die Eigenheiten und Eigenarten seiner Nebenmenschen achtete, öffneten sich ihm alle Herzen, und er konnte mit dem erhebenden Bewusstsein seine Augen schliessen, dass er absichtlich Niemand gekränkt und ein Leids zugefügt hatte. Er war wie geschaffen zum Verkünder des Gotteswortes und zum Hirten seiner Gemeinde, denn sein sanftes, mildes, versöhnliches Wesen strebte nur nach dem Frieden, nach der Beruhigung der Gemüther, nach dem Ausgleich

scharfer Gegensätze. Das fürchterlichste war ihm eine Polemik, zu welcher er sich nur äusserst schwer und selten entschliessen konnte. In der Wissenschaft wie im Leben war er in des Wortes edelster Bedeutung ein Schüler Aarons: אוהב שלום ורודף שלום.

Seine Herzens- und Gemüthsstimmung war daher auch stets eine friedliche und heitere. Er liebte Scherz und Witz und konnte dabei so herzlich lachen, dass ihm die Thränen in die Augen traten. Mit seinen Kindern, die ihn zuweilen umtummelten, wurde er dann auch zum Kinde, und deren Frohsinn und Ausgelassenheit bereiteten ihm manchmal sehr vergnügte Stunden.

Ausser dem Rauchen, dem er freilich mit Masslosigkeit fröhnte, besass er keine Leidenschaften. Da er nie Zeit zur Erholung hatte und sein Leben meistentheils am Schreibtisch seines Studirzimmers verbrachte, war ihm eine angenehme Häuslichkeit eine unbedingte Nothwendigkeit. Er war zweimal überaus glücklich verheirathet. Seine erste Gattin, Julia, welche ihm 10 Kinder schenkte, raubte ihm im März 1886 in Newyork, zu seinem furchtbaren Schmerze der unerbittliche Tod, und die zweite, Rebecca, die bereits erwähnte Tochter des Rabbiners Dr. Bettelheim in Baltimore, eine hochbegabte und geistvolle Frau, war ihm allezeit eine liebende, aufopferungsvolle und congeniale Gemahlin. Auf solche edle und gute Frauen hat Julius Rodenberg den Vers gedichtet:

Die reinen Frauen stehn im Leben
Wie Rosen in dem dunklen Laub,
Auf ihren Wünschen, ihrem Streben
Liegt noch der feinste Blüthenstaub.
In ihrer Welt ist keine Fehle,
Ist alles ruhig, voll und weich,
Der Blick in eine Frauenseele
Ist wie ein Blick in's Himmelreich . . .

Im Jahre 1892 war sein *Aruch Completum* fertig im Druck erschienen, und nun sollte der Verfasser die Früchte seines rastlosen Schaffens geniessen; aber in dem Buche des Schicksals war es anders geschrieben. Vergebens suchte er wiederholt Heilung in Karlsbad, vergebens unterwarf er sich einer

Operation in Newyork — die Sonne seines segenreichen Lebens neigte sich zum Niedergang. Heroisch wehrte sich zwar seine eiserne Willenskraft und sein herculischer Körper gegen die Mächte der tückischen Vernichtung, doch er war leider nicht mehr zu retten! . . .

Nun zeigte sich aufs Neue der antike Charakter dieses Mannes. Obschon die Gemeinde ihn vom Dienste beurlaubte und seine Familie und Freunde ihn dringend baten, sich zu schonen, schleppte er sich doch noch manchmal mühsam zum Tempel und predigte, so grossartig, so hinreissend, wie kaum schöner in seinen gesundesten Tagen. Seine geistige Kraft war eben intact geblieben, nur litt er hier und da an Gedächtnisschwäche. Einst hatte er auf der Kanzel eine zu Hause kunstgerecht ausgearbeitete Rede — ein gewissenhafter Kanzelredner, pflegte er zu sagen, müsse sich stets sorgfältig vorbereiten — halten wollen, als er zu seinem Schrecken bemerkte, dass er sie ganz vergessen hatte. Rasch improvisirte er jedoch eine neue, die glänzend gelang. Ueberhaupt waren von jeher zündende Improvisationen eine besondere Stärke meines Bruders, der ein Redner von Gottes Gnaden genannt werden konnte.

Mit beispielloser Geduld und Ergebung ertrug er seine namenlosen Schmerzen. Nie kam ein Laut der Klage über die Vorsehung aus seinem Munde. Er müsse, so meinte er vielmehr, ein grosser Sünder sein, und er habe die Leiden gewiss verdient. Es machte ihm während seiner traurigen Krankheit das lebhafteste Vergnügen, über das Jenseits und die Auferstehung mit seiner Familie sich philosophisch zu unterhalten.

1892 sollte das 25jährige Amtsjubiläum Alexanders stattfinden, — 1867 war er zum Rabbiner in Stuhlweissenburg (Ungarn) gewählt worden —, und alle Welt legte es ihm nahe, dieses Ereigniss festlich zu begehen. Er aber erklärte sich aufs Entschiedenste gegen eine solche Feier, welche zumeist nur Eitelkeits- und Reclamezwecken diene. Sein bescheidener Sinn sträubte sich eben gegen jede selbstherbeigeführte Ovation oder Beweihräucherung. Von Anfang seiner

Laufbahn bis an sein Lebensende huldigte er der Devise, welche er unter seiner allerersten Photographie anbrachte: „Man hat dir verkündet, o Mensch, was gut ist, denn was fordert der Ewige, Dein Gott, von dir, als auf Recht halten, Liebe üben und demüthig wandeln vor Deinem Gott". (Micha VI, 8.)

Am 20. März 1894 starb bekanntlich Ludwig Kossuth, der Exgouverneur von Ungarn, der besonders in Amerika einen überaus volksthümlichen Namen hat. In meinem armen, todtkranken Bruder erwachte das schlummernde patriotische Gefühl, und er liess es sich nicht nehmen, obschon er hin und her taumelte und nur überaus qualvoll sich vorwärts begeben konnte, an einem Sonnabend in seinen Tempel sich zu begeben, um der Trauerfeierlichkeit zu Ehren Kossuths beizuwohnen. Er versicherte seinen Angehörigen hoch und theuer, nicht sprechen zu wollen. Nach dem Gottesdienst wankte er zur Kanzel; statt des üblichen Segens jedoch hielt er eine geistreiche, flammende Rede über Ludwig Kossuth und sein Verhältniss zum Judenthum, die alle Zuhörer entzückte. Kaum hatte er das letzte Wort gesprochen, brach er ohnmächtig zusammen und musste nach seiner Wohnung gebracht werden. Er war fast gelähmt. Es ging mit ihm zu Ende.

Wie ein Feldherr auf dem Schlachtfelde, so starb er gleichsam auf der geweihten Stätte seiner Thätigkeit: er starb als Seelsorger und als Patriot.

Er sollte sich von seinem Krankenlager nicht mehr erheben — schon nach wenigen Wochen hatte das edle Herz des Lieblings der Götter und der Menschen zu schlagen aufgehört.

Seine Züge nach dem Tode drückten unaussprechliche Ruhe und Verklärung aus. Er war so schön wie in seines Lebens Blüthezeit. In seiner geschlossenen Hand ruhte der Index des *Aruch*, gleichsam eine symbolisch sinnige Bedeutung dafür, dass er alle seine Kenntnisse mit sich genommen in's Grab und den Lebenden von seinem Genius nichts hinterlassen habe. Als er so im Priestertalare auf der

Bahre lag, erschien er als die Verkörperung der Wissenschaft und der edlen, reinen Menschlichkeit . . . .

In seinem Testament bestimmte er, dass jedes seiner Kinder an seinem Jahrzeitstage etwas Gutes thun, und dass ein Student der Theologie unterstützt werden solle. So wird denn buchstäblich wahr das Wort der Bibel: „Das Andenken des Gerechten gereicht zum Segen!“

Nur etwas über ein halbes Jahrhundert war es meinem armen Bruder vergönnt, zu wandeln frisch und froh im rosigen Licht; viel Arbeit und Mühe und Kummer wurden sein Loos hienieden — das ist wahr! Doch auch eine Fülle des Segens und Glückes wurde ihm zu Theil. Er hat den Besten seiner Zeit genug gethan und hat deshalb gelebt für alle Zeiten; er hat mit dem Pfunde der Begabung und des Fleisses, welches ihm Gott verliehen, redlich gewuchert. Die Spuren von seinen Erdentagen werden selbst in Aeonen nicht untergehen, denn seine bahnbrechenden Schriften sind ein Gedenkbuch für alle Zeiten, ein *Aruch Completum* noch in kommenden Jahrhunderten.

Möge sein hehres Beispiel, dem jüngeren Geschlecht besonders, zur Nacheiferung dienen! Alexander Kohuts Name steht fast einzig da! Seht: In unserer Zeit der Selbstsucht, des Streberthums, des Interessenkampfes lebte und wirkte ein Mann ausschliesslich im Dienste der Wissenschaft und Wahrheit, selbst- und wunschlos, ein erhabener Hohepriester der idealen Güter des Lebens . . . Klingt das nicht wie ein Märchen aus tausend und einer Nacht? Und doch ist es helle Wahrheit, nicht das Spiel einer kühnen Einbildungskraft . . . .

Auch auf dich, verklärter Geist meines theuren Bruders, passt wohl das Wort des Dichters:

Die einen hohen, himmlischen Gedanken
Genähret mit dem Marke ihres Lebens,
Die sich ein würdig Ziel gesetzt des Strebens,
In Wirken, Lieben, Leiden, ohne Wanken,
Sie waren selig, selig zum Beneiden,
Und ihre Schmerzen wogen tausend Freuden!

On Ancient Prayers

(Extracts from Lectures delivered at Oxford.)

by

Professor F. Max Müller (Oxford).

There are few religions, whether ancient or modern, whether elaborated by uncivilised or civilised people, in which we do not find traces of prayer. As there has been of late much controversy on the subject of praying, I thought it might be interesting to look at some of the problems connected with prayer from a purely historical point of view. But in placing before you some of the facts, and some of the conclusions at which I have arrived in the course of my researches on the religions of the world, let me say at once that these researches are for from being complete, far from being sufficiently trustworthy to enable us to draw very general or final conclusions from them. All I wish to do is to show you in how many different ways men and women have prayed, have approached the unseen powers in which they believed with petitions, with praise and thanksgiving. I must also warn you beforehand that some of these ancient prayers will sound very childish and insipid to you. Still they become all-important in proving the fact that God has never left Himself without a witness, and that a relationship between the Human and the Divine was recognised even on the lowest stage of civilisation, by the simple fact that men prayed, that is, spoke to invisible powers, in their own human language.

If you consult any work on the science or the history of religion, you will generally find prayer represented as something extremely natural, and almost inevitable. It is quite true that the custom of praying is universal, or almost

universal. But is it therefore natural, that is to say, is there anything in human nature which renders prayer an intelligible consequence, such as, for instance, eating is a natural consequence of hunger? Before we can answer this question in a satisfactory way, we must determine first of all, what we mean by prayer, and what was meant by prayer in ancient times. The best, if not the only way, to find out the original intention of a word, is always its etymology. The etymology of our own word prayer, is very clear, but it only leads us up to a certain point. Our word prayer is the mediaeval Latin word precaria, literally a begging. In Latin we have precari, to ask, to beg, but also to pray in a more general sense, as, for instance, in such expressions as precari ad deos, to pray to the gods, which does not necessarily mean to beg from the gods or to ask for any special favours. We have also the substantive prex, mostly used in the plural preces, meaning a request, but more particularly a request addressed to the gods, a prayer or supplication. Procus also, a wooer, and procax, a shameless beggar, both belong to the same kith and kin. It is unfortunate that our word for prayer should always seem to imply that to pray means to beg.

In precari, in prex and prayer we can discover the same root, pra*kh*, which has the general meaning of asking or inquiring. We see this root in Sanskrit prasna, a question, and in pri*kkh*âmi, I ask. According to well established phonetic rules, the same root appears in Gothic as fraih-nan, and in modern German as fragen, to ask In secondary form we have the same root in German forschen, to inquire, which gives us Forschung, research, or Sprachforscher, a student of language. If we were to say that therefore prayer must have meant originally petition, we should go far beyond the limits of our evidence. All we are justified in saying is, that the Aryas in Italy conceived of prayer as a petition. If the same word with the same meaning could be discovered in all the other Aryan languages, we might go a step further back, and say that the Âryas, before their separation, knew of prayers as petitions addressed to their Devas. But this is not the case. In Sanskrit prayer is hardly ever called yâ*ñ*â, petition,

but either stotra, praise, or mantra, thought, or what causes thought. The psalms of the Old Testament are called Tihillim, that is, songs of praise, not petitions. In Greek, prayer is εὐχή and seems to have meant originally a wish or a vow, while German Gebet and beten is connected with bitten, and meant therefore from the first to bid or rather to ask.

We see in this way that the radical idea of prayer was by no means always the same, even among the speakers of Aryan languages But restricting our observation to the languages in which prayer originally meant a petition, we ask once more: Was it really so very natural that people in almost every part of the world, in ancient as well as in modern times, should have asked beings whom they had never seen, to give them certain things, if only something to eat or to drink, though, as a matter of fact, they were fully aware that neither directly nor indirectly had they ever received anything of the kind from these invisible hands?

In order to remove this apparent difficulty a well-known philosopher has stated that prayers were originally addressed to the spirits of the departed, and not to gods. But what should we gain, if it were so? Was it really so much more natural to ask the departed spirits for valuable gifts than the gods? As a matter of fact these spirits also had never been known to bestow a single tangible gift on their worshippers. They were mostly looked upon themselves as beggars rather than as givers. Of course, there may have been cases when, as soon as a son had prayed to the spirit of his father to send rain on the parched fields, rain came down from the sky, but so it might after a prayer addressed to the god of the sky, and the sky was at all events more likely to prove himself a giver of rain than a corpse or a departed spirit.

To me it seems that prayer becomes in reality far more natural or at all events far more intelligible, if addressed, not to ancestral spirits, but to certain phenomena of nature in which man had recognised the presence of agents who became everywhere the oldest gods

As the rain came from the sky and as the sky was called Dyaus in Sanskrit, Zeus in Greek, we may indeed call it natural that the Athenians when they saw their

harvest — that is, their very life, destroyed by drought, should have said:

ὗσον ὗσον, ὦ φίλε Ζεῦ, κατὰ τῆς ἀρούρας τῶν Αθηναίων καὶ τῶν πεδίων.

"Rain, rain, o dear Sky, down on the land of the Athenians, and on the fields." [1])

So natural is this Athenian prayer that we find it repeated almost in the same words among the Hottentots. George Schmidt, a Moravian missionary, sent to the Cape in 1737, tells us that the natives at the return of the Pleiades assemble there, and sing together, according to the old custom of their ancestors, the following prayer: "O Tiqua, our Father above our heads, give rain to us, that the fruits may ripen and that we may have plenty of food, send us a good year." [2])

But though prayers like these may, in a certain sense, be called natural and intelligible, they presuppose nevertheless a long series of antecedents. People must have framed a name for sky, such as Dyaus, which originally meant Bright or Light, or rather the agent and giver of light; they must have extended the sphere of action assigned to this agent so that he would be conceived, not only as the giver of light and warmth, but likewise as the giver of rain, and at the same time as the lord of the thunderstorm, as the wielder of the thunderbolt, as the most powerful among the actors behind the other phenomena of the sky. Only after all this had been done, could they think of calling that Zeus or that Dyaus, dear, φίλος, and you can easily perceive how that one word dear at once changes the sky into a being endowed with human feelings, a being that could be dear to human beings, and was not altogether unlike them.

Now with regard to the belief of the ancient people in the efficacy of prayer and the fulfilment of their petitions if addressed to the gods of nature, it was really not so unnatural as it has been represented. We must remember that the chances between rain and no rain are about equal. If, then, after days of drought, a prayer for rain had been

---

[1]) *Science of Language*. New Edition. 1892. II. p. 546.

[2]) *Introd. to the Science of Religion*, p. 282.

uttered, and there came rain, what was more natural than that those who had prayed to the sky for rain should offer thanksgiving to the sky or to Zeus for having heard their prayer, and that a belief should gradually grow up that the great gods of nature would hear prayers and fulfil them. Nor was that belief likely to be shaken if there was no rain in answer to prayer; for there was always an excuse. Either it might be said that he who offered the prayer had committed a mistake – this was a very frequent explanation — or that he was no favourite with the gods; or, lastly, that the gods were angry with the people, and therefore would not fulfil their prayers. Hence we may understand the original meaning of precarious, that is prayer-like, or uncertain in its results.

It might seem that it would have been just the same with prayers addressed to the spirits of the departed. But yet it was not quite so. The ancient gods of nature were representatives of natural powers, and in the same way as Zeus, the god of the sky, was naturally implored for rain, that is, for himself, the divine representatives of the sun would be implored either to give heat and warmth or to withold them. Lunar deities might be asked for the return of many moons, that is, for a long life, the gods of the earth for fertility, the gods of the sea for fair wind and weather, the gods of rivers for protection against invaders, or against the invasion of their own floods. But there was nothing special that the spirits of the departed would seem able to grant. Hence we find that the prayers addressed to them are mostly of a more general character. In moments of danger children would, by sheer memory, be reminded of their fathers or grandfathers who had been their guides and protectors in former years, when threatened by similar dangers. A few words addressed to the departed spirits for general help and protection might, therefore, in a certain sense be called natural; that is to say, even we ourselves, if placed under similar circumstances, might in moments of danger and anguish feel inclined to remember our parents, and call for their aid, as if they were still present with us, though we could form no definite idea in what way they should possibly render us any assistance.

We must never forget that our ideas about most things, and about prayer in particular, may be in some respects, as we are told, like those of Papuans and Hottentots, but may possibly also be very different. There are some scholars who, when treating of savage and barbarous nations, seem to claim for themselves the gift of knowing exactly what those children of nature felt and thought, when they did certain things which to us seem strange, or when they said things which convey no meaning whatever to ordinary mortals. Thus with regard to prayer and sacrifice we are told that those savage worshippers acted always on the principle of Do ut des — that is, 'I give you this and you give me that' Yet in other transactions based on the Give and Take principle the same savages exhibit very considerable acuteness. They will not barter their shells or their furs, unless they receive something tangible in return, whether a hammer or a sword, or brandy or tobacco. If then the same savages sacrificed a sheep or an ox, did they really believe that the ancestral spirits or gods, after eating their meat, would come down and bring them what they prayed for, say a large herd of cattle, a large number of children, or lumps of iron or steel to forge into weapons? We are assured that they did, and of course it cannot be proved that they did not; all one can say is that such a supposition hardly agrees with the general cunning of savage races, and that it is quite possible that they should have expressed their wants and wishes in what we call prayers, without expecting an immediate or palpable return; as a friend might express his wants and wishes to a friend, knowing quite well that his friend cannot possibly satisfy his wishes or remove his wants. This does not apply to all prayers. Prayers for uncertain things, such as sunshine or rain, health or a long life, even a good harvest or victory in battle might well have been addressed to unseen powers, if they were once believed to be powerful for good or for evil, and as the chances of their fulfilment or non-fulfilment were always about equal, there would be nothing altogether irrational in the continuance of such prayers, as in the continuance of a belief in the existence and in the power of gods and ancestral spirits. There is one warning, however, which

students of ancient religions, or laws and customs should never forget, that if different races do the same things, it does not follow that they do them from the same motives. If it is often difficult to understand why a child cries, it is far more difficult to understand why a savage prays.

Let us now see what we can learn about prayers from the accounts furnished to us of the religions of uncivilised, or so called primitive, people. We must always distinguish, between three classes of religion, called ethnic, national, and individual. The religions of mere unorganized tribes, in the lowest state of civilisation, have been called ethnic, to distinguish them from the religions of those who had grown into nations, and whose religions are called national, while a third class comprises all religions which claim individual founders, and have therefore been called individual religions.

Nowhere can we find the earliest phase of prayer more clearly represented than among the Melanesian tribes, who have lately been so well described to us by the Rev. Dr. Codrington. It is generally supposed that the religion of the inhabitants of the Melanesian islands consists entirely of a belief in spirits. Nothing can be more erroneous. We must distinguish, first of all, between ghosts and spirits. Ghosts, as Dr. Codrington tells us, are meant for the souls of the departed, while spirits are beings that have never been men. The two are sometimes mixed up together, but the are quite distinct in their origin. It seems that the spirits had always been associated with physical phenomena, and thus were more akin to the gods of the Greeks and Romans. We hear of spirits of the sea, of the land, of mountains and valleys; and though we are told that they are simply ghosts that haunt the sea and the mountains, there must have been some reason why one is connected with the sea, another with the mountains, nay, their very abode would have imparted to each a physical character, even if in their origin they had been mere ghosts of the departed. These spirits and ghosts have different names in different islands, but to speak of any of them, as missionaries are apt to do, as either gods or devils is clearly misleading.

The answers given by natives when suddenly asked

what they mean by their spirits and ghosts are naturally very varying and very unsatisfactory. What should we ourselves say, if we were suddenly asked as to what we thought a soul, or a spirit, or a ghost to be? Still, one thing is quite clear, that these spiritual and ghostly beings of the Melanesians are invisible, and that nevertheless they receive worship and prayers from these simple-minded people. Some of their prayers are certainly interesting. Some of them seem to be delivered on the spur of the moment, others have become traditional and are often supposed to possess a kind of miraculous power, probably on account of having proved efficacious on former occasions.

There is a prayer used at sea and addressed to Daula, a ghost, or, in their language, a tindalo: —

> "Do thou draw the canoe, that it may reach the land; speed my canoe, grandfather, that I may quickly reach the shore whither I am bound. Do thou, Daula, lighten the canoe, that it may quickly gain the land and rise upon the shore."

Sometimes the ancestral ghosts are invoked together, as: —

> "Save us on the deep, save us from the tempest, bring us to the shore."

To people who live on fish, catching fish is often a matter of life and death. Hence we can well understand a prayer like the following: —

> "If thou art powerful, O Daula, put a fish or two into this net and let them die there."

We can also understand that after a plentiful catch, thanks should have been offered to the same beings, if only in a few words, such as:—

> "Powerful is the tindalo of the net."

This is all very abrupt, very short and to the point. It is an invocation rather than a prayer.

Some of these utterances become after a time real charms handed down from father to son, nay, even sold, and taught to others for a consideration. They are then called lihungai. [1])

Again if a man is sick, the people call out the name

---

[1]) Codrington, *The Melanesians*, chap. IX.

of the sick man, and if a sound is heard in response, they say, "Come back to life", and then run to the house, shouting, "He will live."

All this to a strict reasoner may sound very unreasonable; still, that it is in accordance with human nature, in an uncivilised and even in a civilised age, can easily be proved by a comparison of the prayers of other people, which we shall have to consider hereafter.

If it is once believed that the ghosts can confer benefits and protect from evil, it is but a small step to call on them to confound our enemies. Thus we read that in Mota when the oven is opened for preparing a meal, a leaf of cooked mallow is thrown in for some dead person. His ghost is then addressed with the following words:

> "O Tataro!" (another name for the ghosts) "this is a lucky bit for your eating; they who have charmed your food, or have clubbed you — take hold of their hands, drag them away to hell, let them be dead."

And if, after this, the man against whom this imprecation was directed meets with an accident, they cry out: —

> "Oh, oh! my curse in eating has worked upon him — he is dead!"

In Fiji, prayers generally end with these malignant requests: —

> "Let us live, and let those that speak evil of us perish! Let the enemy be clubbed, swept away, utterly destroyed, piled in heaps! Let their teeth be broken. May they fall headlong in a pit. Let us live, and let our enemies perish!"

We must not be too hard on these pious savages, for with them there was only the choice between eating or being eaten, and they naturally preferred the former.

Before eating and drinking, the ghosts of the departed were often remembered at the family meal. Some drops of Kava were poured out, with the words: —

> "Tataro, grandfather, this is your lucky drop of Kava; let boars come to me; let r a w e come in to me; the money I have spent let it come back to me; the food that is gone, let it come back hither to the house of you and me!"

On starting on a voyage they say: —

"Tataro, uncle! father! Plenty of boars for you, plenty of r a w e, plenty of money; Kava for your drinking, lucky food for your eating in the canoe. I pray you with this, look down upon me, let me go on a safe sea!"

Prayers addressed to spirits who are not mere ghosts or departed souls, but connected with some of the phenomena of nature, seem to enter more into detail. Thus the Melanesians invoke two spirits (vui), Q a t and M a r a w a: —

"Qat! you and Marawa", they say, "cover over with your hand the blow-hole from me, that I may come into a quiet landing-place; let it calm well down away from me. Let the canoe of you and me go up in a quiet landing-place! Look down upon me, prepare the sea of you and me, that I may go on a safe sea. Beat down the head of the waves from me; let the tide-rip sink down away from me; beat it down level, that it may go down and roll away, and I may come into a quiet landing-place. Let the canoe of you and me turn into a whale, a flying fish, an eagle; let it leap on end over the waves, let it go, let it pass out to my land."

If all went well, need we wonder that the people believed that Qat and Marawa had actually come and held the mast and rigging fast, and had led the canoe home laden with fish! If, on the contrary, the canoe and its crew were drowned, nothing could be said against the spirits, Qat and Marawa, and the priests at home would probably say that the crew had failed to invoke their aid as they ought to have done, so that, as you see, the odds were always in favour of Qat and Marawa.

Nowhere is a belief and a worship of ancestral spirits so widely spread as in Africa. Here, therefore, we find many invocations and petitions addressed to the spirits. Some of these petitions are very short. Sometimes nothing is said beyond the name of the spirits. They simply cry aloud, "People of our house." Sometimes they add, like angry children, what they want, "People of the house! Cattle!" Sometimes there is a kind of barter. "People of our house,"

they say, "I sacrifice these cattle to you, I pray for more cattle, more corn, and many children; then this your home will prosper, and many will praise and thank you."

A belief in ancestral spirits or fathers leads on, very naturally, to a belief in a Father of all fathers, the Great Grandfather as he is sometimes called. This grandfather may also be identified with the chief among the physical gods, the Zeus of the Greeks, the Jupiter of the Romans, the father of gods and men. He was known even to so low a race as that of the Hottentots, if we may trust Dr. Hahn, who has written down the following prayer from the mouth of a Hottentot friend of his: —

"Thou, O Tsui-goa,
Thou Father of Fathers,
Thou art our Father!
Let the thunder-cloud stream!
Let our flocks live!
Let us also live!
I am very weak indeed
From thirst, from hunger.
Oh, that I may eat the fruits of the field!
Art thou not our Father,
The Father of Fathers,
Thou Tsui-goa?
Oh, that we may praise thee,
That we may give to thee in return,
Thou Father of Fathers,
Thou, O Lord,
Thou, O Tsui-goa!"

This is not a bad specimen of a savage prayer; nay it is hardly inferior to some of the hymns of the Veda and Avesta.

The negro on the Gold Coast, who used formerly to be classed as a mere fetish worshipper, addresses his petitions neither to the spirits of the departed, nor to his so-called fetish, but he prays, "God, give me to-day rice and yams; give me slaves, riches; and health! Let me be brisk and swift!" When taking medicine, they say, "Father—Heaven! bless this medicine which I take!" The negro on Lake Nyassa offers his deity a pot of beer and a basketful of

meal, and cries out, "Hear thou, O God, and send rain", while the people around clap their hands and intone a prayer, saying, "Hear thou, O God."

The idea that the religion of these negro races consists of fetish worship is well nigh given up. It has been proved that nearly all of them address their prayers to a Supreme Deity, while their fetishes are no more than what a talisman or a horse-shoe would be with us. Oldendorp, a missionary of large experience in Africa, says: —

"Among all the black natives with whom I became acquainted, even the most ignorant, there is none who does not believe in God, give Him a name, and regard Him as a maker of the world. Besides this supreme beneficent deity, whom they all worship, they believed in many inferior gods, whose powers appear in serpents, tigers, rivers, trees, and stones. Some of them are malevolent, but the negroes do not worship the bad or cruel gods; they only try to appease them by presents or sacrifices. They pray to the good gods alone. The daily prayer of a Watja negress was, 'O God, I know Thee not, but Thou knowest me. I need Thy help.'" This is a prayer to which even an Agnostic need not object.

A Roman Catholic missionary, Father Loyer, who studied the habits of the natives of the Gold Coast, says the same.

"It is a great mistake", he writes, "to suppose that the negroes regard the so-called fetishes as gods. They are only charms or amulets. The negroes have a belief in one powerful Being, to whom they offer prayers. Every morning they wash in the river, put sand on their head to express their humility, and, lifting up their hands, ask their God to give them yams and rice and other blessings."[1])

So much for the prayers of races on the very lowest stage of civilisation. Dr. Tylor, whose charming works on *Primitive Culture* we never consult in vain, tells us, "that there are m a n y races who distinctly admit the existence of spirits, but are not certainly known to pray to them, even in thought."[2]) I doubt whether there are many;

---

[1]) Clarke, *Ten Great Religions*, vol. II, p. 110.

[2]) *Primitive Culture*, vol. II, p. 330.

I confess I know of none; and we must remember that, in a case like this, negative evidence is never quite satisfactory. Still, on the other hand, Mr. Freeman Clarke seems to me to go much too far in the other direction when, in his excellent work on *The Ten Great Religions* (part II, p. 222), he calls the custom of prayer and worship, addressed to invisible powers, a universal fact in the history of man. It may be so, but we are not yet able to prove it, and in these matters caution is certainly the better part of valour. Nothing can well be lower in the scale of humanity than the Papuans. Yet the Papuans of Tanna offer the firstfruits to the ghosts of their ancestors, and their chief, who acts as a kind of high priest, calls out: —

> "Compassionate Father! there is some food for you; eat it, and be kind to us on account of it!"

After this the whole assembly begins to shout together.[1])

The Indians of North America stand decidedly higher than the Papuans; in fact, some of their religious ideas are so exalted that many students have suspected Christian influences in them.[2]) The Osages, for instance, worship Wohkonda, the Master of Life, and they pray to him: —

> "O Wohkonda, pity me, I am very poor; give me what I need; give me success against my enemies, that I may avenge the death of my friends. May I be able to take scalps, to take horses."

John Tanner tells us that when the Algonquin Indians set out in their frail boats to cross Lake Superior, the canoes were suddenly stopped, when about two hundred yards from land, and the chief began to pray in a loud voice to the Great Spirit, saying: —

> "You have made this lake, and you have made us, your children; you can now cause that the water shall remain smooth, while we pass over in safety."

He then threw some tobacco into the lake, and the other canoes followed his example. The Delawares invoke the Great Spirit above, to protect their wives and children that they may not have to mourn for them.

---

[1]) Compare Turner, *Polynesia*, p. 88; Tylor, *Primitive Culture*, vol. II, p. 330.

[2]) *Introduction to the Science of Religion*, p. 195.

The Peruvians soar much higher in their prayers. M. Reville, in his learned work on the *Religion of Mexico*, tells us that prayers are very rare among the Peruvians. Mr. Brinton, on the contrary, in his *Myths of the New World*, p. 298, speaks of perfectly authentic prayers which had been collected and translated in the first generation after the conquest. One addressed to Viracocha Pachacamac is very striking, but here we can certainly perceive Christian influences, if only on the part of the translator: —

> "O Pachacamac", they say, "thou who hast existed from the beginning and shalt exist unto the end, powerful and pitiful; who createdst man by saying, 'let man be'; who defendest us from evil, and preservest our life, and health; art thou in the sky or in the earth, in the clouds or in the depths? Hear the voice of him who implores thee, and grant him his petitions. Give us life everlasting, preserve us, and accept this our sacrifice."

The specimens of ancient Mexican prayers collected by Sahagun are very numerous, and some of them are certainly very thoughtful and even beautiful: —

> "Is it possible", says one of them, "that this affliction is sent tc us, not for our correction and improvement, but for our destruction?" Or, "O merciful Lord, let this chastisement with which thou hast visited us, the people, be as those which a father or mother inflicts on their children, not out of anger, but to the end that they may be free from follies and vices."

With regard to these Mexican prayers we must neither be too credulous nor too sceptical. Our first impulse is, no doubt, to suspect some influence of Christian missionaries, but when scholars who have made a special study of the South American literatures assure us that they are authentic, and go back to generations before the Spanish conquest, we must try to learn, as well as we can, the old lesson that God has not left Himself without witness among any people. To me, I confess, this ancient Mexican literature, and the ancient Mexican civilisation, as attested by archi-

tecture and other evidence of social advancement, have been a constant puzzle. In one sense it may be said that not even the negroes of Dahomey are more savage in their wholesale butcheries of human victims than the Mexicans seem to have been according to their own confession. Not dozens, but hundreds, nay, thousands of human beings were slaughtered at one sacrifice, and no one seems to have seen any harm in it. The Spaniards assure us that they saw in one building 136,000 skulls, and that the annual number of victims was never less than 20,000. It was looked upon almost as an honour to be selected as a victim to the gods, and yet these people had the most exalted ideas of the Godhead, and at the time of the conquest they were in possession of really beautiful and refined poetry. There are collections of ancient Mexican poems, published in the original, with what professes to be a literal translation.[1]) No doubt, whoever collected and wrote down these poems was a Spaniard and a Christian. Such words as Dios for God, Angel for angel, nay even the names of Christ and the Virgin Mary occurring in the original poems, are clear evidence to that effect. But they likewise prove that no real fraud was intended. Some poems are professedly Christian, but the language, the thought, and the style of the majority of them seem to me neither Christian nor Spanish. I shall give a few specimens, particulary as some of them may really be called prayers: —

"Where shall my soul dwell? Where is my home?

"Where shall be my house? I am miserable on earth.

"We wind and we unwind the jewels, the blue flowers are woven over the yellow ones, that we may give them to the children.

"Let my soul be draped in various flowers, let it be intoxicated by them; for soon must I weep, and go before the face of our mother.

"This only do I ask: Thou Giver of Life, be not angry, be not severe on earth, let us live with thee on earth, and take us to thy heavens.

"But what can I speak truly here of the Giver of Life? We only dream, we are plunged in sleep

---

[1]) *Ancient Poetry*, by Brinton, 1887.

> I speak here on earth, but never can we here on earth speak in worthy terms.
>
> "Although it may be jewels and precious ointments of speech, yet of the Giver of Life one can never speak here in worthy terms."

Or again: —

> "How much, alas! shall I weep on earth? Truly I have lived in vain illusion. I say that whatever is here on earth must end with our lives. May I be allowed to sing to thee, the Cause of all, there in the heaven, a dweller in thy mansion; then may my soul lift its voice and be seen with thee and near thee, thee by whom we live, ohuáya! ohuáya!"

There is a constant note of sadness in all these Mexican songs; the poet expresses a true delight in the beauty of nature, in the sweetness of life, but he feels that all must end; he grieves over those whom he will never see again among the flowers and jewels of this earth, and his only comfort is the life that is to come. That is was wrong to despatch thousands of human beings rather prematurely to that life to come, nay, to feed on their flesh, seems never to have struck the mind of these sentimental philosophers. In one passage of these prayers the priest says: —

> 'Thou shalt clothe the naked and feed the hungry, for remember their flesh is thine, and they are men like thee';

but the practical application of this commandment does not seem to have suggested itself to these Mexican philosophers.

All the prayers which we have hitherto examined belong to the lowest stage of civilisation, and imply the very simplest relation between man and some unseen powers. If addressed to the ghosts of the departed, these invocations are not much more than a continuation of what might have passed between children and their parents while they were still alive. If addressed to the spirits of Heaven or other prominent powers of nature, they are often but petulant, childish requests, or mean bargains between a slave and his master. Yet, with all this, they prove the existence of a belief in something beyond this finite world, something not finite, but infinite, something invisible, yet real. This belief

is one of the many proofs that man is not a mere animal, though I am well aware that believers in the so-called mental evolution of animals have persuaded themselves that animals also worship and pray. But what is their evidence? Certain monkeys in Africa, they say, turn every morning towards the rising sun, exactly like the Parsees or sun-worshippers. It is no use arguing against such twaddle.

We have hitherto examined the incipient prayers of uncivilised or semi-civilised races. For even the Mexicans and Peruvians, whose prayers and literature as well as their architectural remains point to what may be called civilisation before their conquest by the Spaniards, stand nevertheless lower than many savages when we consider the wholesale slaughter of human victims as their sacrifices, and the undeniable traces of cannibalism to the latest period of their national existence.

We have now to consider some of the religions which are called national. They have grown up at a time when scattered tribes had grown into compact nationalities, while their founders are unknown and never appealed to as authorities. The most important among them are the religions of China, of India, of Persia, of Greece and Rome.

When we speak of the ancient religion of China, sometimes called Confucianism, we often forget that Confucius himself protests most strongly against being supposed to have been the author or founder of that religion. Again and again he says that he has only collected and restored the old faith. In the sacred books of China which he collected there are hardly any prayers. Confucius himself sets little store on prayers. They cannot, he says, deliver a man from sickness and he who sins against heaven has no place to pray. It is not till quite modern times that we meet with prayers as an essential part of public worship in China. It does not follow from this that the Chinese people at large were ignorant of, or opposed to private prayers, whether addressed to their ancestors, or to the gods of nature, or to the Supreme Spirit in whom they believed; but it is curious to observe even in Confucius a certain reserve, a certain awe that would prevent any intimate or familiar intercourse between man and

God. Thus he says: "Reverence the Spirits, but keep aloof from them".

There is a curious prayer recorded as having been offered by an Emperor of China in the year 1538. It was on a memorable occasion when the very name of the Supreme Deity was to be altered. The old name for God in China was Tien, which means heaven, just as Dyaus and Zeus, according to their etymology, meant heaven. Even we can still say, "I have offended against Heaven", meaning, against God. In the ancient books Shang-Tien also is used for Tien. This means High Heaven, and makes it quite clear that it was intended as a name of the Supreme Deity. Another name for spirit was Ti, and this name by itself, or with Shang prefixed, became the recognised name for God as the Supreme Spirit, used often in the same sentences as interchangeable with Tien[1]). When the appointed day came, the Emperor and his court assembled around the circular altar. First they prostrated themselves eleven times, and then addressed the Great Being, as he who dissipated chaos, and formed the heavens, earth and man. As a rule it is the Emperor who prays to the Supreme Spirit; the grandees pray to the Tis, the rest to the ancestral spirits.

The proclamation was as follows: —

> "I, the Emperor, have respectfully prepared this prayer to inform the spirit of the sun, the spirit of the moon, the spirits of the five planets, of the stars, of the clouds, the spirit of the four seas, of the great rivers, of the present years, &c., that on the first of next month we shall reverently lead our officers and people to honour the great name of Shang ti. We inform you beforehand, O ye celestial and terrestrial spirits, and will trouble you on our behalf, to exert your spiritual power, and display your vigorous efficacy, communicating our poor desire to Shang ti, praying him to accept our worship, and be pleased with the new title which we shall reverently present to him."

We see here how the Chinese recognised between man and the Supreme Ti, a number of intermediate spirits or

[1]) Legge, *Sacred Books of the East*, vol III, p. 24.

ti's, such as the sun, moon, stars, seas, and rivers, who were to communicate the prayer of the Emperor to the Supreme Being. That prayer ran as follows: —

> "Thou, O Ti, didst open the way for the form of matter to operate; thou, O Spirit, didst produce the beautiful light of the sun and moon, that all thy creatures might be happy.
>
> "Thou hast vouchsafed to hear us, O Ti, for thou regardest us as thy children. I, thy child, dull and ignorant, can poorly express my feelings. Honourable is thy great name."

Then food was placed on the altar, first boiled meat and cups of wine, and Ti was requested to receive them with these words: —

> "The Sovereign Spirit deigns to accept our offering. Give thy people happiness. Send down thy favour. All creatures are upheld by thy love. Thou alone art the parent of all things.
>
> "The service of song is now completed, but our poor sincerity cannot be expressed aright. The sense of thy goodness is in our heart. We have adored thee, and would unite with all spirits in honouring thy name. We place it on this sacred sheet of paper, and now put it in the fire, with precious silks, that the smoke may go up with our prayers to the distant blue heavens. Let all the ends of the earth rejoice in thy name."

I doubt whether even in a Christian country any archbishop could produce a better official prayer. It is marked by deep reverence, but it also implies a belief that the close relationship between father and son exists between the Supreme Spirit and man. It is a hymn of praise rather than a prayer, and even when it asks for anything, it is only for divine grace.

When we now turn from China to the ancient religion of India, we find there a superabundance of prayers. The whole of the Rig-Veda consists of hymns and prayers more than a thousand; the Sâma-Veda contains many of the same prayers again, as set to music, and the Yagur-Veda contains verses and formulas employed at a number of ceremonial

acts. Were these hymns spontaneous utterances, or composed simply and solely for the sake of sacrifice, both public and private? This question whether sacrifices comes first or prayer is one of those questions which may be argued ad infinitum, and which in the end produce the very smallest result. You remember how the Algonquins, when crossing Lake Superior, addressed certain prayers to Wohkonda, the Master of Life, and then threw a handful of tobacco into the lake. Now suppose we asked them the question, What was your first object? To throw tobacco into the lake or to invoke Wohkanda? What answer could they possibly give? Still that is the question which we are asked to answer in the name of the ancient poets of Vedic India. Yet one of these poets of the Rig-Veda (X, 88, 8) says very distinctly: 'The gods created first the reciter of hymns, then Agni (the sacrificial fire) and then the sacrificial offerings.'

Again, the Peruvian prayer addressed to Pachacamac is said to be recited at certain seasons. Suppose it was recited at a festival connected with the return of spring, we are asked once more, Was the festival instituted first, and then a prayer composed for the occasion, or was the prayer composed to express feelings of gratitude for the return of spring, and afterwards repeated at every spring festival?

No doubt, when we have such a case as the Emperor of China offering an official address to the Deity, we may be sure that the festival was ordained first, and the official ode ordered afterwards; but even in such an advanced state of civilisation, we never hear that the meat and the wine were placed on the altar by themselves, and as an independent act, and without anything being said. On the contrary, they were placed there as suggested by the poem.

If, then, we find a Vedic hymn used at the full-moon or new-moon sacrifices, are we to suppose that the mysterious phases of the moon elicited at first nothing but a silent libation of milk, and that at a later time only hymns were composed in praise of the solemn festival? That there are Vedic hymns which presuppose a very elaborate ceremonial and a very complete priesthood I was, I believe, the first to point out (in 1858); but to say that all Vedic hymns were composed for ceremonial purposes is to say what cannot be

proved. At a later time they may all have been included as part of the regular sacrificial ceremonial, just as every psalm is now read in church on appointed days. There is one prayer older even than the Rig-Veda, the oldest, the simplest, and yet the most eloquent prayer of the whole Aryan world. It consists of two words, but think what these words imply! They are

Dyaushpitar in Sanskrit,
Ζεὺς πατήρ in Greek,
Ju-piter in Latin,

and they all meant originally the same thing, Heaven Father! — What child of man can say less, and what child of God can say more? When we begin our prayers, we utter the same thought which was uttered by our Aryan ancestors many thousands of years ago. We say 'Our Father which art in Heaven'. When this is said and felt, all is said that need be said. Still as we are not satisfied with few words, the Vedic Âryas also delighted in pouring out all that was in their hearts. We have only to look at some of the best-known Vedic hymns and prayers, and we shall soon perceive that they are genuine outpourings of deep personal feelings, which had not to wait for the call of an officiating priest, before they found poetic utterance. One poet says: —

"Let me not yet, O Varuna, enter into the house of clay (the grave); Have mercy, Almighty, have mercy!

"If I go along trembling, like a cloud, driven by the wind, Have mercy, Almighty, have mercy!

"Through want of strength, thou strong and bright god, have I gone to the wrong shore; Have mercy, Almighty, have mercy!

"Thirst came upon thy worshipper, though he stood in the midst of the waters; Have mercy, Almighty, have mercy!

"Whenever we men, O Varuna, commit an offence before the heavenly host, whenever we break thy law through thoughtlessness, Have mercy, Almighty, have mercy!"

Now I ask, had a poet to wait till a poem was wanted for a funeral service; or for the sacrifice of a horse, before he could compose such verses? Is there a single allusion to a priest, or to a sacrifice in them? That they, like the rest of the Rig-Veda, may at a later time have been recited

during certain ceremonies, who would deny? But if we see how verses from different hymns, and from different Mandalas, or collections of hymns, have to be patched together before they become serviceable for sacrificial purposes, we can easily see that the hymns must have existed as poems, before they were used by the priests at certain sacrifices. Why should there have been a Rig-Veda at all, that is to say, a collection of independent hymns, if the hymns had been composed simply to fit into the sacrificial ceremonial? The hymns and verses as fitted for that purpose are found collected in the Yagur and Sama-Vedas. What then was the object of collecting the ten books of the Rig-Veda, most of them the heirlooms of certain old families, and not of different classes of priests? Then, again, there is what the Brahmanic theologians call ûha, that is, the slight modification of certain verses so as to make them serviceable at a sacrifice. Does not that show that they existed first as independent of ceremonial employment? However, the strongest argument is the character of the hymns themselves. As clearly as some, nay, a considerable number, of them were meant from the first to be used at well-established sacrifices, others were utterly unfit for such a purpose. At what sacrifice could there be a call for the despairing song of a gambler, for the dialogue between Saramâ and the robbers, for the address of Visvâmitra to the rivers of the Penjáb, for the song of the frogs, or for the metaphysical speculations, beginning with "There was not ought, there was not nought!" It is extraordinary to see what an amount of ingenuity has been spent both by Vedic and Biblical scholars on this question of the priority of ceremonial or poetry! But what has been gained by it in the end? For suppose that in Vedic India a completely mute ceremonial had reached as great a perfection and complication as the Roman Catholic or the Tibetan ceremonial in our time, would that prove that no one could then or now have composed an Easter-hymn or Christmas-carol spontaneously, without any reference to ceremonial employment? When there is so much real work to be done, why waste our time on disentangling such self-made cobwebs?

When we consider that the Rig-Veda contains more than a thousand hymns, you will understand how constant

and intimate the intercourse must have been between the Vedic poets and their gods. Some of these hymns give us, no doubt, the impression of being artificial, and in that sense secondary and late, only we must not forget that what we call late in the Rig-Veda Samhitâ cannot well be later than 1,500 B. C., unless some new discovery first upsets the provisional chronology which I put forward in my History of Ancient Sanskrit Literature. Here are some more verses from a hymn addressed to Varuna, the god of the all-embracing sky, the Greek Ouranos: —

"However we break thy laws from day to day, men as we are, O god, Varuna,

"Do not deliver us unto death, nor to the blow of the furious, nor to the wrath of the spiteful!

"To propitiate thee, O Varuna, we unbend thy mind with songs, as the charioteer unties a weary steed.

"When shall we bring hither the man who is victory to the warriors? when shall we bring Varuna the far-seeing to be propitiated?

"He, who knows the place of the birds that fly through the sky, who on the waters knows the ships;

"He, the upholder of order, who knows the twelve months, with the offerings of each, and knows the month that is engendered afterwards" (evidently the thirteenth or intercalary month);

"He who knows the track of the wind, the wide, the bright, the mighty, and knows those who reside on high;

"He, the upholder of order, Varuna, sits down among his people; he, the wise, sits down to govern.

"From thence, perceiving all wondrous things, he sees what has been and what will be.

"May he, the wise, make our paths straight all our days; may he prolong our life!

"Varuna, wearing golden mail, has put on his shining cloak, the spies sat down around him". (Here you see mythology and anthropomorphism beginning.)

"The god whom the scoffers do not provoke, nor the tormenters of men, nor the plotters of mischief;

"He who gives to men glory, and not half glory, who gives it even to ourselves.

"Yearning for him, the far-seeing, my thoughts move onward, as kine move to their pastures.

"Let us speak together again, because my honey has been brought: that thou mayest eat what thou likest, like a friend". (Now, here, people would probably say that there is a clear allusion to a sacrificial offering of honey. But why should such an offering not be as spontaneous as the words which are uttered by the poet?)

"Did I see the god who is to be seen by all, did I see the chariot above the earth? He must have accepted my prayers". (This implies a kind of vision, while the chariot may refer to thunder and lightning.)

"O hear this my calling, Varuna, be gracious now! Longing for help I have called upon thee.

"Thou, O wise God, art lord of all, of heaven and earth; hasten on thy way.

"That I may live, take from me the upper rope, loose the middle, and remove the lowest." (These ropes probably refer to the ropes by which a victim is bound. Here, however, they are likewise intended for the ropes of sin by which the poet, as he told us, felt himself chained and strangled.)

These translations are perfectly literal; they have not been modernised or beautified. But do they sound like thehy mns of officiating priests? They seem to me contrary to display before our eyes buried cities of thought and faith, richer in treasures than all the ruins of Egypt, of Babylon, or Nineveh put together.

Even what are called purely sacrificial hymns are by no means without a human interest. One of the earliest sacrifices consisted probably in putting a log of wood on the fire of the hearth. The fire was called agni, and Agni became the god of fire. If any other gift was thrown into the fire the smoke seemed to carry it up to heaven, and thus Agni became the messenger and soon the mediator between men and gods. He was called the youngest among the gods, because he was new every morning. Here is a hymn addressed to him, possibly a sacrificial hymn, but one that does not presuppose a very elaborate ceremonial.

"Agni, accept this log which I offer thee, accept this my service; listen well to these my songs.

"With this log, O Agni, may we worship thee, the son of strength, conqueror of horses! and with this hymn, thou high born god!

"May we, thy servants, serve thee with songs, O granter of riches, thou who lovest songs and delightest in riches.

"Thou lord of wealth and giver of wealth, be thou wise and powerful; drive away from us the enemies!

"He gives us rain from heaven, he gives us inviolable strength, he gives us food a thousandfold.

"Youngest of the gods, their messenger, their invoker, most deserving of worship, come, at our praise, to him who worships thee and longs for thy help.

"For thou, O sage, goest wisely between these two creations" (heaven and earth, gods and men), "like a friendly messenger between two hamlets.

"Thou art wise, and thou hast been pleased: perform now, intelligent Agni, the sacrifice without interruption, sit down on this sacred grass."

That this hymn contains what may be called secondary ideas, that it requires the admission of considerable historical antecedents, is clear enough. Agni is no longer merely a visible fire, he is the invisible agent in the fire; he has assumed a certain dramatic personality; he is represented as high-born, as the conqueror of horses, as wealthy and as the giver of wealth, as the messenger between men and gods. Why Agni, the fire, should be called the giver of rain is not quite clear, but it is explained by the fire ascending in a cloud of smoke, and by the cloud sending down the prayed-for rain. The sacred grass (barhis) on which Agni is invited to sit down is the pile of grass on the hearth, the oldest altar. The gifts intended for the gods are placed on it, and the gods themselves are invited to sit down on it. All this shows no doubt an incipient ceremonial which becomes more and more elaborate in time, but there is no sign as yet that it had begun to fetter the wings of poetical inspiration.

The habit of praying, both in private and in public, continued through all the periods of the history of Indian religion. In the Upanishads we find even what may be called philosophical prayers, such as: "Lead me from the

illusory to the real, from darkness to light, from death to immortality!" One phase only has to be excepted, that of Buddhism, and this will have to be considered when we examine what are called individual in contradistinction to national religions. We need not dwell here on those later prayers of the Brahmans, which we find scattered about in the epic poems, in the Purâṇas, and in the more modern sects established in every part of the country. They are to us of inferior interest, though some of them are decidedly beautiful and touching.

Some philosophers have maintained that every prayer addressed to an objective deity is idolatrous. But it is important to remark how much superior the idolatry of prayer is to the idolatry of temple-worship. In India, more particularly, the statues and images of the popular gods such as Śiva and Durgâ are offensive, owing to their unrestrained symbolism and the entire disregard of a harmony with nature. Yet some of the prayers addressed to Śiva and Durgâ are almost entirely free from these blemishes, and often show a conception of Deity of which we ourselves need not be ashamed.

Nor need I dwell long in this place on the prayers of the ancient Greeks and Romans, because they are well known to you all from classical literature. We know how Priam prays before he sets out on his way to the Greek camp to ask for the body of his son. We know how Nestor prays for the success of the embassy sent to Achilles, and how Ulysses offers prayers before approaching the camp of the Trojans. We find in Homer penitential prayers, to confess sins and to ask for forgiveness; suppliant prayers, to ask for favours; and thanksgiving prayers, praising the gods for having fulfilled the requests addressed to them. We never hear, however, of the Greeks kneeling at prayer. The Greeks seem to have stood up erect while praying, and to have lifted up their hands to heaven or stretched them forth to the earth. Before praying it was the custom to wash the hands,[1]) just as the Psalmist says (XXVI, 6.): "I will wash my hands in innocency, so will I compass thine altar, O Lord."

That prayer, not only public, but private also, was common among the Greeks we may learn from an interesting

[1]) [This is also a Jewish custom, still in vogue. G.A.K.]

passage in Plato, where he says that children hear their mothers every day eagerly talking with the gods in the most earnest manner, beseeching them for blessings. He also states, in another place, that every man of sense before beginning any important work, will ask help of the gods. Men quite above the ordinary superstitions of the crowd, nay, men suspected of unbelief, were known to pray to the gods. Thus Pericles is said, before he began his orations, always to have prayed to the gods for power to do a good work. May I mention here the name of another great statesman, Sir Robert Peel. The widow of Sir Robert Peel told Baron Bunsen, who told it me, that on the day when Peel was going to deliver his decisive speach on Free Trade, she found him in his dressing-room on his knees praying, before going to Parliament.

Most impressive are some of the prayers composed by Greek thinkers, whose religion was entirely absorbed by philosophy, but whose dependence on a higher power remained as unshaken as that of a child. Thus Aristotle (Ethics V, 1, 9) says that men should pray that things simply good should be good to themselves also, and that they should chose what is good to themselves. What can be more submissive than the prayer of Cleanthes as quoted by Epictetus? What can be more reverent and thoughtful than the prayer of Simplicius, at the end of his commentary on Epictetus: —

"I beseech thee, O Lord, the Father, Guide of our reason, to make us mindful of the noble origin Thou hast thought worthy to confer upon us; and to assist us to act as becomes free agents; that we may be cleansed from the irrational passions of the body, and may subdue and govern the same, using them as instruments in a fitting manner; and to assist us to the right direction of the reason that is in us, and to its participation in what is real by the light of truth. And thirdly, I beseech Thee my Saviour, entirely to remove the darkness from the eyes of our souls, in order that we may know aright, as Homer says, both God and men." (Farrar, *Paganism and Christianity*, p. 44.)

Equally wise are the words of Epictetus himself (*Discourses*, 11. 16): —

"Dare to look up to God and say: Do with me henceforth as Thou wilt. I am of one mind with Thee, I am Thine. I decline nothing that seems good to Thee. Send me whither Thou wilt. Clothe me as Thou wilt. Will Thou that I take office or live a private life, remain at home or go into exile, be poor or rich, I will defend Thy purpose with me in respect of all these."

The Romans were more religious and more prayerful than the Greeks, but they were less fluent in expressing their sentiments. It is very characteristic that the Romans, when praying, wrapped the toga round their heads, so that they might be quite alone with their gods, undisturbed by the sights of the outer world.[1]) That tells more than many a long prayer. That in praying they turned the palms of their hands backward and upward to heaven, shows that the Romans wished to surrender themselves entirely to the will and pleasure of their gods. In later times the Romans became the pupils of the Greeks in their religious as well as in their philosophical views, so that, when we read a prayer of Seneca, it is really difficult to say whether it breathes Greek or Roman thought. Seneca prays (Clarke, *Ten Great Religions*, p. 233): —

> "We worship and adore the framer and former of the universe; governor, disposer, keeper; Him on whom all things depend; mind and spirit of the world; from whom all things spring; by whose spirit we live; the divine spirit diffused through all; God all-powerful; God always present; God above all other gods; Thee we worship and adore!"

The religion of the Assyrians and Babylonians, as far as we know it from inscriptions, must likewise be classed as one of the national religions, whose founders are unknown. Many of their prayers have been deciphered and translated, but one almost hesitates to quote them or to build any theories on them, because these translations change so rapidly from year to year. Here is a specimen of an Assyrian prayer, assigned to the year 650 B.C.: —

---

[1]) [The orthodox Jews also, in reciting their morning prayer, wrap the Talith about them, probably with the same feeling of exclusive devotion. G.A.K.]

"May the look of pity that shines in thine eternal face dispel my griefs.

"May I never feel the anger and wrath of the God.

"May my omissions and my sins be wiped out.

"May I find reconcilation with Him, for I am the servant of His power, the adorer of the great gods.

"May the powerful face come to my help; may it shine like heaven, and bless me with happiness and abundance of riches.

"May it bring forth in abundance, like the earth, happiness and every sort of good."

If this is a correct translation, it shows much deeper feelings and much more simplicity of thought than the ordinary Babylonian prayers, which have been translated by some of the most trusted of our Cuneiform scholars. Most of them are very stiff and formal, and evidently the work of an effete priesthood, rather than of sincere believers in visible or invisible gods. Here follows one short specimen: —

"O my God, who art violent (against me), receive (my supplication).

"O my Goddess, thou who art fierce (towards me), accept (my prayer).

"Accept my prayer (may thy liver be quieted).

"O my Lord, long suffering (and) merciful (may thy heart be appeased).

"By day, directing unto death that which destroys me, O my God interpret (the vision).

"O my Goddess, look upon me and accept my prayer!

"May my sin be forgiven, may my transgression be cleansed.

"Let the yoke be unbound, the chain be loosed.

"May the seven winds carry away my groaning.

"May I strip off my evil so that the bird bear (it) up to heaven

"May the fish carry away my trouble, may the river carry (it) alone.

"May the reptile of the field receive (it) from me; may the waters of the river cleanse me as they flow.

"Make me shine as a mask of gold.

"May I be precious in thy sight as a goblet of glass."

This is very barren poetry, and you see at the same time how advanced and artificial, how really modern the surroundings are in which the thoughts of these Babylonian prayers move. There are cities and palaces, and golden masks and goblets of glass, of all of which we see, of course, no trace in really ancient or primitive prayers, such as those of the Veda. But for all that we find in these Babylonian hymns also, some of the essential elements of prayer. We see God or the gods displeased at the sins of their worshippers, but we see them likewise as filled with pity for the transgressors. The suppliant believes in the forgivenness of sin, he hopes that his sins may be wiped out, and that the yoke of sin may be untied, just as the Vedic poet prayed that the three ropes might be removed from him, from his shoulders, from his heart, and from his feet.

We have now even Accadian prayers, very old, we are told, older than those of Nineveh or Babylon, but even they smell of incense and temples rather than of the fresh air of the morning.

I shall read only one Accadian prayer, which is more simple and more genuine than the rest:

"God, my Creator, stand by my side.
Keep thou the door of my lips, guard thou my hands,
O Lord of Light."

The following recommendation to pray is also remarkable:

"Pray thou, pray thou! Before the couch, pray!
Before the dawn is light, pray! By the tablets and books, pray!
By the hearth, by the threshold, at the sun-rising,
At the sun-setting, pray!" [1])

We enter into quite a different atmosphere when we step into the ruined temples of Egypt. Here, too, the prayers strike us as the outcome of many periods of previous thought, but they possess a massiveness and earnestness which appeal at once to our sympathy. Here is a specimen: —

"Hail to Thee, maker of all beings, Lord of law, Father of the Gods; maker of men, creator of beasts; Lord of grains, making food for the beasts of the field . . . The

[1]) W. Tallack, *The Inward Light and Christ's Incarnation*, p. 4.

One alone without a second . . . King alone, single among the Gods; of many names, — unknown is their number.

"I come to thee, O Lord of the Gods, who hast existed from the beginning, eternal God, who hast made all things that are. Thy name be my protection; prolong my term of life to a good age; may my son be in my place (after me); may my dignity remain with him (and his) for ever, as is done to the righteous, who is glorious in the house of the Lord.

"Who then art Thou, O my father Amon? Doth a father forget his son? Surely a wretched lot awaiteth him who opposes Thy will; but blessed is he who knoweth Thee, for Thy deeds proceed from a heart of love. I call upon Thee, my father Amon! behold me in the midst of many peoples unknown to me; all nations are united against me, and I am alone; no other is with me. My many warriors have abandoned me, none of my horsemen hath looked towards me; and when I called them, none hath listened to my voice. But I believe that Amon is worth more to me than a million of warriors, than a hundred thousand horsemen, and ten thousands of brothers and sons, even were they all gathered together. The work of many men is nought, Amon will prevail over them."

This is a prayer full of really human feelings, and it therefore reminds us of ever so many passages in other prayers. The desire that the son may outlive the father, or that the older people may not weep over the younger, meets us in a hymn of the Veda, when the poet asks, as who has not asked, that "the gods may allow us to die in order, so that the old may not weep over the young."

The idea that the help of Amon is better than a thousand horsemen is re-echoed in many a psalm. as when we read (Ps. CXVIII. 9—10): — "It is better to trust in the Lord than to put any confidence in princes. All nations compassed me about, but in the name of the Lord will I destroy them."

If we now turn our eyes from what are called ethnic and national religions to those religions which claim to be the work of an individual founder, and are therefore called individual religions, we must not imagine that they

ever came ready-made out of the brain of a single person. If the name individual religion is used in that sense, the term would be misleading, for every religion, like every language, carries with it an enormous detritus of accumulated thought which the individual prophet may reshape and revive, but which he could not possibly create from the beginning. The great individual religions are, Mosaism, Christianity, Mohammedanism, and Buddhism. Zoroastrianism also was formerly classed as an individual religion, but after M. Darmesteter's recent researches, we can hardly do so any longer. These individual religions are all called after the name of their supposed founders, and the fact that they can appeal to a personal authority imparts to them, no doubt, a more authoritative character. Bu tif we take the case of Moses, the religion which he is supposed to have founded sprang from a Semitic soil prepared for centuries for the reception of his doctrines. We know now that even such accounts as that of the Creation, the Fall of Man, the Deluge, and the Tower of Babel have their parallels, if not their antecedents, in the clay tablets of Assyria, as first deciphered by George Smith and others, and that as there is a general Semitic type of language which Hebrew shares in common with Babylonian, Arabic, and Syriac, there is likewise a general type of Semitic religion which forms the common background of all. In the case of Christianity, we know that Christ came not to destroy, but to fulfil; and in the case of Mohammedanism we may safely say that without Judaism and without Christianity it could never have sprung into existence.

The ancient religion of Persia, which is called Zoroastrianism after its reputed author, is in reality a continuation, in some respects a reform, of the ancient Aryan religion of which the Vedic religion is another branch; and exactly the same applies to Buddhism, which has all its roots, even those with which it breaks, in the earlier religion of the Brâhmans. In one sense, therefore, I quite admit that the classification into ethnic, national and individual religions may be misleading, unless it is carefully defined and unless we remember that there is no individual religion without antecedents that point back to a more ancient national faith.

The first individual religion in India is Buddhism, which

sprang from Brahmanism, though on many points it stands in direct opposition to it. This is particularly the case with regard to prayer. There comes a time in the life of religions as in the life of individuals when prayer in the sense of importunate asking and begging for favours and benefits has to cease, and when its place is taken by the simple words, „Thy will be done." But in Buddhism there are, as we shall see, even stronger reasons why prayer in the ordinary sense of the word had to be surrendered. Some years ago I had two Buddhist priests staying with me at Oxford. They had been sent from Japan, which alone contains over thirty millions of Buddhists, to learn Sanskrit at Oxford. As there was no one to teach them the peculiar Sanskrit of the Buddhists, and I did not like their going away to a forige university, I offered them my services. Of course, we had many discussions, and I remember well their strong disapprobation of prayer, in the sense of petitioning. They belonged to the Mahâyâna Buddhism, and though they did not believe in a Supreme Deity as a creator of the world, they believed in a kind of deified Buddha, — while the Hînayâna Buddhists think of their Buddha after his death as neither existent nor non-existent. The Mahâyânists adore their Buddha, they worship him, they meditate on him, they hope to meet him face to face in Paradise, in Sukhâvatî. But such was their reverence for Buddha, and such was their firm belief in the eternal order of the world, or in the working of Karma, that it seemed to them the height of impiety to pray, and to place their personal wishes before Buddha. I asked one of my pupils whether, if he saw his child dying, he would not pray for his life, and he replied, No, he could not; it would be wrong, because it would show a want of faith! "And yet," I said to him, "you Buddhists have actually prayer-wheels. What do you consider the use of them?"

"O no," he said, "those are not prayer-wheels; they only contain the names and praises of Buddha, they remind us of Buddha, but we ask for no favours from Buddha."

"But," I said, "are not some of these wheels driven by the wind like a wind-mill, others by a river like a watermill?"

My friend looked somewhat ashamed at first. But he soon recovered himself and said:

"After all, they remind people of Buddha, the law, and the Church, and if that can be done by machines driven by wind or water, is it not better than to employ human beings who, to judge from the way in which they rattle off their prayers in your churches and chapels, seem to be no better than our praying wheels."

But while we look in vain for suppliant prayers in the sacred literature of the Buddhists, we find in it plenty of meditations on the Buddha and the Buddhas, on saints, past and future. While Pallas (II., p. 168) tells us that the Buddhists in Mongolia have not even a word for prayer, he gives us himself (II., p. 386) specimens which in other religions would certainly be included under that name.[1]) For instance:

> "Thou, in whom innumerable creatures believe, Thou Buddha, conqueror of the hosts of evil! Thou, omniscient above all beings, come down to our world! Made perfect and glorified in innumerable by-gone revolutions: always pitiful, always gracious, lo, now is the right time to confer loving blessings on all creatures! Bless us from thy throne which is firmly established on a truly divine doctrine, with wonderful benefits! Thou, the eternal redeemer of all creatures, incline thy face with thy immaculate company towards our kingdom! In faith we bow before thee. Thou the perfecter of eternal welfare, dwelling in the reign of tranquillity, rise and come to us, Buddha and Lord of all blessed rest!"

Very different from Buddhism with regard to prayer is Zoroastrianism. It encourages prayer in every form, whether addressed to the Supreme Spirit, Ahuramazda, or to subordinate deities. All that we know of ancient Zoroastrian literature is, in fact, more or less liturgical and full of prayers, whether actual petitions or hymns of praise, or confessions of sin or expressions of gratitude for favours received. Some of these prayers belong to the most ancient

---

[1]) Koeppen, *Religion des Buddha*, I, p. 555.

period of Zend literature, though attempts have lately been made to bring their age down to the first century of our era. But if that were so, how should we be able to account for the fact that their archaic language was often unintelligible to the Pehlevi translators and commentators, who wrote in the third century. How difficult their language is, may best be seen by the widely diverging translations that have been published by Dr. Haug, Dr. Mills and Prof. Darmesteter. In giving a translation of the following specimens, I have availed myself chiefly of the most recent and most valuable work on the Yasna by M. Darmesteter. The verses are supposed to have been addressed to Ahura Mazda by Zoroaster himself.

"1. This I ask thee, tell me truth, O Ahura! Fulfi my desire as I fulfil thine, O Mazda! I wish to resemble thee, and teach my friends to resemble thee, in order to give thee pious and friendly help. O to be with Vohu Mano!" (the good spirit).

"2. This I ask thee, tell me the truth, O Ahura! What is the first of things in the world of good, the good which fulfils the desires of him who pursues it? For he who is friend to thee, O Mazda, always changes evil to good, and rules spiritually in both worlds.

"3. This I ask thee, tell me the truth, O Ahura! Who was the creator, the first father of Asha (Right)? Who has opened a way for the sun and the stars? Who makes the moon to wax and wane? These are the things and others which I wish to know, O Mazda!

"4. This I ask thee, tell me the truth, O Ahura! Who without supports has kept the earth from falling? Who has made the waters and the plants? Who has set winds and clouds to run quickly? Who is the creator of Vohu Mano, O Mazda?

"5. This I ask thee, tell me the truth, O Ahura! What good artist has made light and darkness? What good artist has made sleep and waking? Who has made the dawn, noon, and night? Who has made the arbiter of justice?

"6. This I ask thee, tell me the truth, O Ahura! Who has created with Khshathra (royal power) aspiration for perfect piety? Who has placed love in the heart of a father

when he obtains a son? I wish to help thee powerfully, O Mazda, O beneficent spirit, creator of all things!" (From Gâtha Ushtavaiti, Darmesteter, *Yasna*, p. 286.)

And again:—

"1. Toward what country shall I turn? Where shall I go to offer my prayers? Relatives and servants leave me. Neither my neighbours nor the wicked tyrants of the country wish me well. How shall I succeed in satisfying thee, O Mazda Ahura?

"2. I see that I am powerless, O Mazda! I see that I am poor in flocks, poor in men. I cry to thee, look at me, O Ahura! I expect from thee that happiness which friend gives to friend. To the teaching of Vohu Mano (belongs) the fortune of Asha.

"3. When will come to us the increasers of days? When will the thoughts of the saints (the Saoshyants) arise, in order to support by their works and their teaching the good world? To whom will Vohu Mano come for prosperity? As to me, O Lord, I desire thy instruction.

"4. In the district and in the country the wicked prevents the workers of holiness from offering the cow, but the violent man will perish by his own acts. Whoever, O Mazda, can prevent the wicked from ruling and oppressing makes wise provision for the flocks!" (From Gâtha Ushtavaiti, Darmesteter, *Yasna*, p. 30.)

In the Avestic religion prayer is no longer left to the sudden impulses of individuals. It has become part of the general religious worship, part of the constant fight against the powers of darkness and evil, in which every believer in Ormazd is called to take his part. A person who neglects these statutable prayers, whether priest or layman, commits a sin. Every Parsi has to say his prayer in the morning and in the evening, besides the prayers enjoined before each meal. a gain at the time of a birth, a marriage, or a death there are many prayers to be recited. Three times every day the Parsi has to address a prayer to the sun in his various stations, while the priest, who has to rise at midnight, has four such prayers to recite. These three prayers at sunrise, at noon, and at sunset, and possibly at

midnight, were not unknown to the people of the Veda, and they became more and more fixed in later times.

Mohammed gave great prominence to prayer as an outward form of religion. After the erection of the first Mosque at Médinah he ordained the office of the crier or muezzin, who from the tower had to call the faithful five times every day to the recital of their prayers. The Muezzin cried: --

"God is great! (four times) I bear witness that there is no god but God (twice). I bear witness that Mohammed is the Apostle of God (twice). Come hither to prayers (twice). Come hither to salvation (twice). God is great. There is no other god but God."

In the early morning the crier adds: —

"Prayer is better than sleep."

The five times for this official prayer are: (1) Between dawn and sunrise. (2) After the sun has begun to decline. (3) Midway between this and sunset. (4) Shortly after sunset. (5) When the night has closed in.

These prayers are farz, or incumbent; all others are nafl, supererogatory, or sunnah, in accordance with the practices of the prophet.

It might seem as if statutable prayers five times every day were too much for a busy life and that too great frequency might degrade the value of prayer and reduce it to a mere routine. But any one who has lived in a Mohammedan country knows that it is not so. The call of the Muezzin still retains its startling character, and it is startling even to the traveller to see common people in the streets and the bazaars suddenly turning aside and saying their prayers without any display and without any apparent wish to be seen. According to Mohammed's own views to pray five times every day was the minimum that could be allowed. The prophet declared that originally the divine injunction which he received was to pray fifty times a day. "As I passed Moses", he relates, "Moses said to me, 'What have you been ordered?' I replied 'Fifty times.' Then Moses said, 'Verily, your people will never be able to bear it, for I tried the children of Israel with fifty times a day, but they could not manage it.' Then I returned to the Lord and

asked for some remission. And ten prayers were taken off. Then I pleaded again, and ten more were remitted. And so on till at last they were reduced to five. Then I went to Moses and he said, 'And how many prayers have you been ordered?' And I replied 'Five.' And Moses said, 'Verily, I tried the children of Israel with even five, but it did not succeed. Return to your Lord, and ask for a further remission.' But I said, 'I have asked until I am quite ashamed, and I cannot ask again.'"

We see here the underlying idea that properly speaking the whole day should be one continuous prayer, not in the sense of repeating words or asking favours, but of feeling the presence of God and doing everything as it were in the sight of God. This is the best of all prayers, though it would often be a prayer without words.

Besides these five statutable and more or less public prayers, private devotions are frequently recommended by Mohammed, but we possess few specimens of these prayers. Mohammed, when speaking of the birds in the air, says that each one knoweth its prayer and its praise, and God knoweth what they do. He recommends his followers to be instant not only in prayer, but in almsgiving also. "When the call to prayer soundeth on the day of congregation (Friday), then hasten to remember God," he says, "and abandon business; that is better for you, if ye only knew; and when prayer is done, disperse in the land, and seek of the bounty of God." The following may serve as a specimen of a simple Mohammedan prayer. It has sometimes been called Mohammed's Paternoster:—

"Praise be to God, the Lord of the Worlds!
The compassionate, the merciful!
King of the day of judgment!
Thee we worship, and thee we ask for help,
Guide us in the straight way,
The way of those to whom Thou art gracious,
Not of those upon whom is Thy wrath, nor of the erring!"

There is no necessity for my saying anything about the two remaining individual religions, the Jewish and the Christian. Their prayers are well known and what has to be said about them has been said and well said by more

competent teachers in this University. It has sometimes been supposed that because the Jews also had fixed certain times of the day for prayer, generally morning, noon and evening, they had borrowed this custom from Egypt, from Persia, nay even from India. We have only to extend the horizon of our religious observations in order to see that there are a number of coincidences which imply no borrowing, but must be traced back to our common human nature. It required no special revelation to suggest the rising, the culminating and the setting of the sun as the most appropriate times for prayer. Even when we find four or five special times fixed for divine worship in two different religions, we need not admit borrowing, but should always remember that what was natural in one religion, may have been equally natural in another. It is irrational coincidences that require an historical explanation in the shape of borrowing, but a comparative study of religions and mythologies teaches us again and again that there is often method even in madness, and that two nations that never had any historical contact, may arrive at the same opinions, however irrational and absurd they may seem from a more narrow point of view.

Like the Greeks, the Jews were generally standing while saying their prayers, but we also hear of cases where they bent their knees, threw themselves down on the ground, lifted up their hands, smote their breasts, or in deep mourning placed their head between their knees. The proper place for their private prayers was the small chamber in the house, but we know how, when prayer had become statutable and ceremonial, pious people loved to pray standing in the synagogues and the corners of the streets. It is evidently against such prayers that Isaiah protests when he introduces Jehovah as saying (I, 15): "And when ye spread forth your hands, I will hide mine eyes from you: yea, when ye make many prayers I will not hear!"

I have thus tried to show how much of what is good and true may be found in the prayers of all religions. We can point out prayers in all the Sacred Books of the world, prayers in which we ourselves could honestly join; and the discovery of that common sacred ground is, I believe, the greatest benefit which a comparative study of the religions

of mankind is meant to confer. It was a great event in the history of the world, to my mind the most important that I remember in the whole of my life, when at the great Congress of Religions held last September (1893) in Chicago, representatives of the seven great religions of the world, Brahmans, Buddhists, Followers of Confucius, worshippers of Ormuzd, of Jehovah, of Allah, and Christians of all denominations, Delegates of the Pope, Bishops of the Episcopalian Church, Unitarians and Friends, were seen standing together on the same platform, and joining every morning in silent prayer, nay, receiving a blessing in whatever language it might be pronounced, by whatever hands it might be offered. It was a new day of Pentecost, and who knows what its effects may he in the future. And yet in acknowledging a common fund of truth in all religions, no one present at that Great and truly Oecumenical Council, was asked to give up what he cherished most in his own religion. Nor would it be right that our sympathy with what is good and true and beautiful in other religions should make us uncritical or undiscriminating. After reading the hymns and prayers of other religions, no unprejudiced critic would deny that the Hebrew Psalms stand out unique among the prayers of the whole world by their simplicity, their power, and the majesty of their language, though like all collections of prayers, the collection of the Psalms also, contains some which we should not be sorry to miss.

Some of the private prayers of the Jews have been preserved in the Talmud. They are very beautiful, and the Rabbis often pride themselves on being able to match from the Talmud every petition in what has become emphatically the prayer of Christianity, the Lord's Prayer. [1]) Why should they not? It would probably not be difficult to do the same from other Sacred Books of the East. The human soul when in a mood for prayer, has much the same to say, though the way of saying it, varies in different religions and different languages. To study these changes is one of the chief objects and charms of Comparative Theology. We can

[1]) [See an article by Dr. A. Kohut on "The Talmud and the Gospels", in *The Independent* (New York), for June 21st, 1894, where parallals and a complete bibliography are given. G.A.K.]

study religions either genealogically, or analogically. In studying religion genealogically, as when we try to understand Christianity in its development from Jewish faith and Greek philosophy, we learn that there is progress, or what it is now the fashion to call evolution, that is, historical continuity and growth in the great religions of the world.

But even in studying religions analogically, that is, in comparing religions which have no historical relationship, we learn to discover a certain independent parallelism of thought which sometimes helps us to understand what is obscure and seemingly without antecedents in one religion by the fuller light derived from another. The more perfect method is no doubt the genealogical which, wherever it is applicable, enables us to see how slow and gradual changes may lead historically and without any break, from one point of the compass of thought to anothes, sometimes to the very opposite. The analogical method is less satisfactory, still, if we have once learnt to look upon humanity as a whole, as one great brotherhood, we may be justified in applying the solvents supplied by the religion even of mere savages, to problems that require solution in the religious doctrines of the most civilised races.

Thus with regard to sacrifice we can see how savage tribes offer at first the entire animal to their gods, even when they themselves have to fast. After a time we see how the sacrifice becomes a feast at which all the members of the sacrificer's family take their share, while the officiating priests claim the best morsels for themselves. This leads at last to the scandal of burning only the worst portions of the victim for the benefit of the gods, till a natural reaction sets in and God is made to declare "that He will not take a bullock or a he-goat, and that the true sacrifice is a broken spirit and a contrite heart."

It is the same with the historical development of prayer. It begins, as we saw, with "Give us food", "give us health," "give us children" "give us a long life," in fact — "Let our will be done." It ends, after many chances and chances, not indeed with the Buddhist condemnation of all prayer, but with the prayer of all prayers:

Let Thy will be done!

Lapidarien,

ein culturgeschichtlicher Versuch

von

Moritz Steinschneider (Berlin.).

I. Entwicklung, Tendenz, Quellen.

Mit der Frage: „Woher?“, mit dem Aufsuchen der Anfänge oder „Principien“ trennt sich die Theorie von der Praxis, deren Frage: „Wozu?“ lautet. Beide haben eigentlich ein unendliches Ziel; wir kennen ja die letzten Zwecke eben so wenig als die ersten Anfänge; allein nach den letzten Zwecken fragen ist eben nicht „praktisch“; den practischen Menschen beschäftigen nur die nächsten Absichten, die allerdings für die Meisten zugleich die letzten sind. Der Forscher nach den Anfängen ist nicht blos in der Naturkunde, sondern auch in der Geschichte der Menschheit, namentlich in der Geschichte der Wissenschaft und Literatur, auf die Ergänzung der Thatsachen durch Vermutungen und Annahmen (Hypothesen) angewiesen, welche in ihrem Rechte sind, oder wie der Franzose sagt, eine *raison d'être* haben, so lange sie den Schein von Thatsachen vermeiden, sich nur für das ausgeben, was sie sind. Diese nötige Vorsicht mag auch uns leiten, wenn wir einen verhältnismässig reichen Literaturzweig des Mittelalters einleiten durch einen Versuch, die Wurzeln desselben zu entdecken, ehe wir in einem kurzen Ueberblick einige Früchte zu überschauen streben. Wir denken uns die Entstehung und Entwicklung der Lapidarien in folgender Weise.

Als der Mensch anfing, die unorganische Natur, oder das Mineralreich, vom Reiche der Pflanzen und Tiere zu unterscheiden, da erkannte er wohl zuerst seine natürliche und nächste

Umgebung, den Sand und Staub auf der Oberfläche. Mit dem Graben, Hauen und Bauen lernte er Steine kennen, deren Härte und Dauerhaftigkeit sie zum Mittel und Werkzeug für diese und andere Thätigkeiten empfahlen; die Anthropologen nehmen bekanntlich eine Steinzeit für diese Culturstufe an. Später verfolgte man die natürlichen Erdschichten und baute Schachte, worin man zunächst ein Gemenge fand, das Erz (so viel als Erstes, Gemenge = μετ' ἄλλα, französich *fouille*, von fouiller = durch*wühlen*);[1]) im Erze fand man Schmelzbares, welches den Stein verdrängte, das führte die Bronzezeit herbei[2]); erst später kommt das Eisen zur Geltung. Allmälig ergaben Glanz und Gewicht den Begriff der edlen Metalle, welche sich besonders durch ihr Gewicht zur Herstellung der Münzen von höherem Wert geeignet zeigen. In der That ist der hebräische *Schekel* zunächst nur ein Gewicht, wie latein. *libra* (woraus *lira* ital., *livre* französ. und *pound* englisch). Endlich beginnt man, nach Farbe, Form (Facetten) und Licht edle Steine *(Abanim tobot)* oder Edelsteine zu unterscheiden, die Metalle und Steine mit mythologischen und astrologischen Vorstellungen zu verbinden[3]) und ihnen verborgene, magische Eigenschaften und Kräfte *(Segullot*, arabisch *Khâ'ssa*, *Khawwas*) beizulegen, welche man gewöhnlich durch die Analogie des Magnets, wenn nicht zu erklären, doch durch die gleiche Unerklärlichkeit zu beweisen suchte.[4]) So kamen denn die Edelsteine mit der Mineralogie in das Bereich der Heilmittel und in die alphabetischen Sammlungen von Namen der „*Simplicia*", die man „*Synonyma*" betitelte[5]), allerdings nur in geringer Anzahl

---

[1]) Über „Metalle" u. „Minen" s. Berthelot, *Introd. à l'Étude de la Chimie* etc. Paris 1889 p. 26, wo ein Missverständnis bei Höfer (*Hist.*, I, 149) berichtet wird. Auch das arabische *Ma'adin* bedeutet Mine und Minerale, wie das syrische und hebr. מוצא.

[2]) Ueber die verschiedene Bedeutung von *Bronze* s. Berthelot, *Introd.*, p. 228.

[3]) Die Verbindung von Metallen und Sternen ist nach Berthelot, *Introd.* p. 202, *La Chimie* etc. I. 326, altchaldäisch.

[4]) Steinschneider, *Intorno ad acluni passi etc. relativi alla calamita*, Roma 1871.

[5]) Steinschneider, *Zur Literatur der Synonyma*, — Sonderabdruck aus Pagel, *Chirurgie des H. von Mondeville*, Berlin 1892 S. 582 ff. Bei H. Emanuel (*Diamonds*), ist nur Serapion erwähnt, p. 256.

gegenüber den zahlreichen Pflanzennamen; das Verhältnis zu den Artikeln aus dem Tierreich habe ich nicht untersucht.

Die Elementarlehre des Aristoteles, welche das Mittelalter beherrschte, und wonach alle Körper aus denselben 4 Bestandteilen zusammengesetzt sind, erzeugte, oder unterstützte die Idee von der Möglichkeit einer Verwandlung unedler Metalle in edle, oder vom sogen. „Stein der Weisen", welcher so vielen Thoren zum Stein des Anstosses geworden. Der Stein wurde allmälig mit anderen wunderthätigen Kräften ausgestattet; die Geheimlehren der Alchemie wurden bei den späteren Griechen (Byzantinern) auf heidnische Gottheiten, namentlich Hermes (nach welchem man die „hermetische Kunst" benannte), zurückgeführt;[1]) an ihrer Stelle oder neben ihnen, erscheinen später fingirte hebräische[2]) und griechische Autoritäten; Philosophie und Mystik geben sich dem Betrug zum Missbrauch her.

Künstliche Diamanten sind erst in neuester Zeit möglich geworden; früher kannte man auf diesem Gebiet nur nachahmende Täuschung, die hier nicht weiter berücksichtigt wird.

Der jüdischen und christlichen Gelehrsamkeit bot sich ausser dem mercantilischen, naturhistorischen, mystischen und medicinischen Antrieb zur Erforschung von Edelsteinen noch ein exegetisch-archaeologischer. Das orakelnde Brustschild des Hohepriesters enthielt bekanntlich zwölf Edelsteine, worin die Namen der 12 Stämme Israel's, wie in einem Siegel eingegraben waren (פתוחי חותם Exod. 28,20). 12 Steine erwähnt auch die Apokalypse des Johannes. Hier war

---

[1]) Berthelot, *Collection des anciens Alchimistes grecs.* 2 voll. Par. 1888.

[2]) Bei Berthelot vermisst man, wo es Juden betrifft, die sonstige kritische Vorsicht, z. B. *Introd.* p. 16: Jüdischer Gnosticismus, p. 18: Sprache der Juden, p. 236: Zosimus, der Hebräer (!), p. 234: Marie l'Hébreuse [eigentlich eine Confusion von Mirjam, der Jungfrau Maria und der koptischen Sklavin des Muhammed], p. 294: jüdische Schriften. — *La Chimie* I, 229: Übersetzungen aus dem Hebräischen, p. 232: jüdische Anspielungen, p. 333: hebräische Texte, p. 249: Zadith ben Hamuel, ein jüdisches Werk, p. 254: die „Turba" aus dem Arabischen oder Hebräischen übersetzt, p. 145 wird aus den Worten: „Gott hat dem Moses das Gesetz gegeben" auf jüdischen Ursprung geschlossen, p. 257: aus dem Hebräischen oder Arabischen übersetzt, vgl. 263, 267, p. 302: Jakob, der Jude und Pseudo-Moses, vgl. II, p. XXXVI.—II p. XXXV u. 264: Salomo schreibt ein ägyptisches Buch gegen die Dämonen; p. XXXVI u. 294 Esdras. — p. 267: „Talisman" des Salomo ist ein hebräischer Ausdruck!

Gelegenheit geboten, über Namen, Beschaffenheit, Eigentümlichkeit und symbolische Bedeutung der 12 Steine sich zu ergehen. Dennoch findet sich in der hebräischen Literatur kaum eine Monographie darüber,[1]) wogegen eine grössere Anzahl betreffender christlicher Schriften existirt,[2]) darunter eine der ältesten angeblich von Cethel — oder wie der Namen sonst verstümmelt erscheint — der sie zur Zeit des Auszuges aus Aegypten verfasst habe. Ich habe in diesem Namen Bezalel erkannt, und dieser Name fand sich auch hinterher deutlich.[3])

Die Edelsteine wurden für magische Wirkungen mit Figuren und Inschriften versehen, nach Art der Steine in einem Siegelringe; ob hier die jüdische Tradition von der Wirkung der Gottesnamen von Einfluss gewesen sei, lasse ich dahingestellt. Was ich darüber in der hebräischen Literatur des Mittelalters gefunden habe, ist sehr unbedeutend und jung, meist aus nichtjüdischen Quellen stammend; zuletzt glaubte man auch, Steine mit natürlich eingegrabenen Figuren und Zeichen entdeckt zu haben, und es bildete sich innerhalb der Steinkunde ein besonderer Kreis von den Steinen mit gravirten Zeichen, oder Figuren.[4])

Und nach allen diesen verschiedenartigen Ideenkreisen fand die Edelsteinkunde noch eine practische Anwendung, nämlich eine moralische oder symbolische,[5]) in christlichen Predigten, ähnlich, wie im sogenannten „Physiologus", welcher die Tierwelt und die damit zusammenhängende Fabelwelt in den Dienst einer oft sehr gewaltsam symbolisirenden Homiletik stellte.[6]) Wenn aber der „Physiologus" in

---

[1]) Mein: Die hebr. Übers. S. 964.

[2]) S. Anhang I.

[3]) Hebr. Bibliographie XVI, 104; Zeitschr. f. Mathem. XX, 26; Die hebr. Übersetz. S. 963, Anm.

[4]) Die hebr. Übersetz. S. 958. Lapidum Pretiosorum usus Magicus, sive de Sigillis; ms. des Br. Mus. Harley bei Emanuel p. 260.

[5]) Félicie d'Ayzac. in *Annales archéologiques* de Didron, t. V; 1846 p. 216 (über die Symbolik der Edelsteine). — 60 Edelsteine bekleiden die *„Intelligenza"*, d. i. ein Gedicht, angeblich von Dino Compagni, aber wohl älter (XII. Jahrh.?); s. Spezi, *Due trattati del governo degli uccelli*, p. XIV. S. auch Anh. II: Schriften von de Mély, insbesondere die letzte.

[6]) Bei Hommel, die äthiopische Übersetz. des Physiologus, Leipzig 1877 S. 64 n. 17 (Schildkröte) schlägt Susanna die Rabbiner! S. 72 (Krähe):

keiner hebräischen Bearbeitung nachzuweisen ist, so lag es nicht an der verkünstelten Auslegungsmethode, die sich als Consequenz der jüdischen Haggada betrachten durfte, sondern an der durchgehenden christlichen Tendenz.[1])

Wenn eine der hier geschilderten Tendenzen bei der schriftlichen Abfassung eines „Lapidarium“ (Steinbuches) vorherrschenden Einfluss ausübte, so verdrängte sie doch nicht leicht alle anderen gänzlich; sondern es bildete sich allmälig eine Art von Gleichgewicht in der Ausgestaltung der Steinbücher; dennoch darf man annehmen, dass die allgemeine Gedankenrichtung des Mittelalters, insbesondere der mit dem Glauben an Teufel, Dämonen, Gespenstern u. dergl. zusammenhängende Aberglaube auch in den Edelsteinen am liebsten die dunkle Seite der Magie und der geheimen Kräfte aufsuchte.

Schliesslich wurden Schilderungen merkwürdiger Steine Bestandteile kosmographischer Werke — wie in den lateinischen Schriften mit dem beliebten Titel: *De natura (naturis) rerum*; Philologen der alten Schulen schrieben vielleicht auch über die Namen der Steine lexicalisch.

Der Geist der Menschen entwickelt sich aber nicht lediglich nach abstracten Kategorien; die Geschichte bietet oft überraschende Wirkungen äusserlicher Erscheinungen, und die Literatur der einzelnen Völker entwickelt sich häufig unter dem Einfluss eines anderen, der eigenen Geistesrichtung fremden, ja sogar entgegengesetzten Schrifttums. Bei den Juden, welche mit Ländern und Völkern auch die verschiedensten Culturen durchwanderten, ist die Aufnahme und Assimilation fremden Stoffes am leichtesten überhaupt wahrzunehmen, am schwersten im Einzelnen zu durchforschen; es gilt hier, für vieles anscheinend Eigentümliche den fremden Ursprung aufzusuchen, selbst wenn ein solcher ausdrücklich angegeben wird, z. B. bei Uebersetzungen, wenn die Originale nicht genannt sind. In medizinischen und naturwissenschaftlichen Werken ist der fremde Einfluss am deut-

---

„Jerusalem, die Synagoge der Juden, die Mörderin Jesus hat keinen zweiten Erlöser mehr.“

[1]) Hommel, l. c. S. 58 n. 12 (Ameise): „Du aber entferne das Alte Testament von Deiner Seele, damit Dich nicht der Buchstabe tödte; Paulus sprach: Das Gesetz des Geistes ist Leben.

lichsten zu erkennen an den nichthebräischen *Namen*, und nach diesem Kriterium gehören sämtliche hebräische Lapidarien einer fremden Literatur an. Es sind hier zwei Hauptquellen zu unterscheiden: arabische Namen in ihrer ursprünglichen Orthographie (die diakritischen Punkte fehlen in der Regel) und lateinische, welche wiederum teilweise aus dem Griechischen, teilweise aus dem Arabischen stammen, wie z. B. Hyacinth zu Persisch-Arabischem *Jakut* wird. In den lateinischen Schriften des Mittelalters sind die fremden Ausdrücke oft schon in der Hand des Uebersetzers und des Copisten unkenntlich geworden; die alten Drucke mit ihren weitgehenden Abkürzungen haben die Verketzerung nur gesteigert, und es ist die vergleichende Namenkunde ebensowohl eine sachliche als sprachliche Aufgabe geworden, der sich seit einiger Zeit Herr F. de Mély mit grosser Energie unterzieht, wie aus den Proben seines umfassenden Materials hervorgeht.[1])

Wir beabsichtigen hier natürlich nicht die Edelsteinliteratur erschöpfend zu behandeln, oder auch nur bibliographisch aufzuzählen, sondern nur diejenigen arabischen und europäischen Schriften des Mittelalters zusammenzustellen, welche wir auf dem Wege nach anderen Zielen gelegentlich kennen gelernt haben, um mit einem Ueberblick der jüdischen, namentlich hebräischen Lapidarien zu schliessen. Ausser den speciellen Catalogen, welche bei den einzelnen mss. direct benutzt und als Quelle angeführt sind, ist hier noch auf einige neuere Abhandlungen und Notizen hinzuweisen, welche die Lapidarien im Allgemeinen zur Kenntnis bringen und charakterisiren, teilweise in Einleitungen zu Ausgaben einzelner Steinbücher.[2])

II. Arabische Schriften.

Die nachfolgende Aufzählung stammt aus gelegentlichen Notizen vieler Jahre, und ich bin ausser Stande, jede Einzelheit nochmals mit den Quellen zu vergleichen, oder neue Studien anzustellen; die hier erwähnten Autoren über den Kreis der Steinschriften hinaus zu verfolgen konnte gar nicht

---

[1]) Seine Schriften s. Ende Anhang II.

[2]) S. Anhang II.

meine Absicht sein. Ich darf annehmen, dass alle unter I besprochenen Beziehungen durch die folgenden Angaben belegt sind, in welchen zuerst eine Reihe von Autoren chronologisch geordnet, dann eine Anzahl von Anonymen, schliesslich einige arabische Übersetzungen oder Bearbeitungen von griechischen Quellen aufgezählt werden. Eine genauere Bibliographie mit Angabe der arabischen Titel musste einem Fachblatte vorbehalten bleiben.

[Ich habe inzwischen eine solche in der Zeitschr. der Deutschen Morgenl. Gesellsch. Bd. 49 (1895) und hier nur die Hauptsachen kurz gegeben.]

a) Arabische Autoren:

Djâbir ben Hajjan (um 760), der angebliche Vater der arabischen Alchemie, soll ein „Buch der Steine“ (Berth. III, 22) und „Ursachen der Mineralien“ verfasst haben.

Al-Kasim b. Sallam (gest. 839), ein Philologe, verfasste ein „Buch der Steine“, ob lexicalisch?

Ali b. Rabban al-Thabari, ein zum Islam übergetretener Sohn des Rabbiners Sahl (um 850), Arzt und Schriftsteller, hat nicht ein Buch der „Edelsteine“ geschrieben, wird aber für Mineralien citirt.

Al-Dja'hiz (gest. 868 oder 869), ein Vielschreiber, erwähnt sein Werk über Mineralien, Edelsteine und Metalle u. s. w., wie es scheint, ebenfalls alchemistisch.

Masaweih, ibn, der berühmte Arzt (gest. 857), wird nur von Tifaschi als Verfasser eines Steinbuches angeführt.

Al-Kindi, vulgo: Alchindus (gest. nach 864), ein Polyhistor, verfasste 2 Abhandlungen über Edelsteine.

'Honein b. Is'hak (gest. 863), der berühmteste Übersetzer griechischer Werke, soll eine Schrift über die Anfertigung von Talismanen aus Edelsteinen in einem Pariser ms. verfasst haben. Eine Abhandlung Honein's über Alchemie citirt Sakhawi S. 77.

Otharid (oder Utarid) b. Muhammed al-'*Hasib*, der Rechner (oder al-*Katib*, der Secretär), wahrscheinlich älterer Zeitgenosse des zu erwähnenden Razi, verfasste eine Schrift über die Nutzen der Edelsteine, welche mit verschiedenem Titel in der Bodleiana, in Cambridge und Paris erhalten ist.

Al-Razí, vulgo Rhazes (gest. 923 oder 932), einer der berühmtesten arabischen Ärzte, verfasste Verschiedenes zur Verteidigung der Alchemie, darunter ein „Buch der Steine“, vielleicht identisch mit dem „Buch vom Steine“ und dem „Buch vom roten Steine“, auch ein zweifelhaftes Buch „*de mineris*“.

Ibn al-Heitham, Abd al-Ra'hman (um 950), Arzt in Cordova, verfasste ein Buch über Heilmittel, worin Kapitel über specifische (sympathetische); das Buch ist in hebräischer Übersetzung erhalten und bietet auch Einiges über Steine.

Djezzar, ibn al-, Arzt (gest. um 1000), wird von Tifaschi als Verfasser eines Steinbuches angeführt. Der Namen ist in der Ausgabe corrumpirt, die richtige Lesart hat das hebr. ms. Berlin 349 Oct.

Maslama al-Madjriti (in Spanien gest. um 1004—7), verfasste eine Schrift über Magie, worin auch von Steinen; aus einem angeblichen „Buch der Steine“ desselben sind Auszüge in der Bodleiana und in Cambridge erhalten.

Al-Biruni (durch Sachau als „al-Beruui“ eingeführt), abu'l-Rei'han, im Orient (1038), verfasste eine unter verschiedenem Titel im Escurial und in der Bodleiana erhaltene Monographie über die Steinkunde für den Herrscher Maudud, worin einige sonst unbekannte Autoren (vielleicht aus anderem Gebiete?) angeführt sind, wie dieses, leider wenig bekannte Buch sogar in einem medicinischen Werke von Suweidi (gest. 1292, s. unten) benutzt scheint. Leclerc (*Hist. de la médecine arabe* I, 480) macht Mitteilungen aus dem ms. des Escurial, das er für ein Unicum hält, weil das Bodleianische bei Wüstenfeld fehlt. Biruni wurde jüdischer Abkunft verdächtigt, wegen seiner Bekanntschaft mit der Bibel durch die Übersetzung des 'Honein, meint Leclerc, nachdem er Biruni's Bemerkung über die „Kupferwaffen“ zur Zeit Samuel's mitgeteilt hat. Die Chronologie Biruni's, die man bisher für die Geschichte der jüdischen Chronologie noch nicht herangezogen hat, beweist aber einen Verkehr mit gelehrten Juden. Übrigens kommt Leclerc gern auf seine vermeintliche „Entdeckung“ der Bibelübersetzung Honein's zurück. Diese Übersetzung aus dem Griechischen (der LXX)

ist bereits (nach Rödiger) in meinem Art. „Jüdische Literatur“ vor einem halben Jahrhundert erwähnt.

A.-Tifaschi, vulgo: Teîfaschi, Ahmed (gest. 1253/4), ist der bekannteste arabische Autor auf unserem Gebiete. Seine Monographie, in 25 Kapiteln, wovon wenigstens 2 Recensionen existiren, ist unter verschiedenen Überschriften, auch anonym, in vielen mss. vorhanden. Erst kürzlich entdeckte ich sie arabisch in dem hebr. ms. Berlin 349 Oct. Proben gab bereits Ravius (Utrecht 1784), den Text mit italienischer Übersetzung (Ahmed Teifascite etc.) A. Rainieri (Firenze 1818). Eine türkische Übersetzung von Ma'hmud al-Schirwani (um 1427/8) ist handschriftlich in der Leipziger Ratsbibliothek. — Tifaschi war für manchen Nachfolger massgebend.

Beilak al-Kabdjaki verfasste eine sklavische Nachahmung des Tifaschi in 30 Kapiteln in einem Pariser ms. (Slane 2779, Autograph).

Kazwini, der bekannte Kosmograph (gest. 1283), hat in seinem Werke, betitelt „Weltwunder“, auch Manches über unser Thema, was besonders excerpirt wurde, z. B. in einem Pariser ms.; Slane (n. 2776,[5]) scheint es dem Leser zu überlassen, den Autornamen zu erraten.

Bar Hebräus (der Hebräersohn) Gregorius, bekannter syrischer Autor (gest. 1286), gab in seiner, aus dem Syrischen arabisch übersetzten Encyklopädie („Pharus der Heiligen“) auch einen Abschnitt über die Mineralien.

Al-Suweidi, Ibrahim (1203—1291/2), Arzt in Damaskus und in Agypten, verfasste eine Schrift über die specifischen Kräfte der Edelsteine, welche unter verschiedenen Titeln in der Bibliothek des ägyptischen Khedive und der Berliner königlichen handschriftlich vorhanden ist.

Watwat, Muhammed b. Ibrahim (gest. 1318/9) ist der Autor eines umfassenden Werkes, aus welchem ms. Paris (Slane 2776[4]) Auszüge enthält.

Sakhawi, Schams al-Din Muhammed b. Ibrahim al-Ansari (die Namen sind verschieden entstellt und im Index von Hagi Khalfa unkritisch gegeben), Arzt (gest. 1348/9), der bei Wüstenfeld und Leclerc fehlt, und Encyklopädiker, über welchen Vieles zu bemerken wäre, verfasste zwei hierher gehörende Schriften, einen „ausgewählten Schatz“, aus

älteren und jüngeren Autoritäten über Edelsteine, deren Eigenschaften, Fundorte, bekannte Preise, specifische Kräfte und Nutzen, zu finden in Paris (Slane 2776,[2] mit abweichendem Schlagwort und ohne nähere Nachweisung), und eine ähnliche oder verwandte Abhandlung über die mineralische und tierische Substanz, wahrscheinlich mit Rücksicht auf Alchemie, worüber Hagi Khalfa eine Stelle im Namen Sakhawi's anführt, welche sich in dem encyklopädischem Werke (S. 77) nicht findet.

Makrizi, Ahmed b. Ali (gest. 1441), der bekannte Kosmograph, verfasste ein Buch der „hohen Zwecke" über die Kenntnis der metallischen Körper, welches von Hagi Khalfa erwähnt wird und in einem Leydener Sammelband gefunden worden ist.

Sujuti (ungenau Asjuti), Djalal al-Din Abd ul-Ra'hman (gest 1505), der eine ganze Bibliothek zusammengeschrieben hat, verfasste unter anderen Schriften „hyacinthische Makamen", worin ein Abschnitt über Edelsteine, arab. ms. 361,[4] des Vatican. 5 Arten von Juwelen bilden den letzten kurzen Abschnitt des Buches „De proprietatibus et virtutibus animalium, plantarum et gemmarum Habdarrahmani Asiutensis, latin. don. ab Abraham Ecchelensi", Paris 1647, 8⁰.

Auf die neuere Zeit habe ich meine Notizen nicht ausgedehnt, schliesse also (mit Übergehung des wenigen mir Bekannten) mit einigen zweifelhaften Autoren und Büchern.

Über die, ins Spanische übersetzte und von der Akademie in Madrid edirten Lapidarien des „Abolays und Muhammed aben Quich"(?) verweise ich auf Z.D.M.G. Bd. 49 S. 266 ff.[1]) Ein *Secretum (secretorum)* über Edelsteine von abu'l-Abbas Ahmed al-Kutubi (corrumpirt Abutigi?) ist vielleicht zweimal in der Bodleiana und in Paris (Slane 2780)?

b) Anonyma:

Ich muss mich hier auf eine Angabe des Titelwortes (nach dem arab. Alphabet geordnet) und der Quelle beschränken, unter Vorbehalt der Zeitbestimmung.

---

[1]) Der „Zusatz", auf welchen in „Die hebr. Übers." S. 980 verwiesen ist, blieb wegen seiner Ausdehnung zurück.

Bugjat al-Tullab, Hagi Kh. V, 209.
Kitab al-Djawahir, ib. VII, 291 n. 1616.
Djawahir al-Israr. ib. II, 670 n. 4264 (alchem.).
Khawwâ's al-A'hdjar, Ahlwardt n. 6217, nach Anordnung des Tifaschi.
? *Khawâs al-Djawahir*, H. Kh. VII, 160 n. 1707, unter medicinischen Schriften.
Risâla . . fi'l-A'hdjar, Bibliothek des Khedive, kleiner Catalog S. 213.
Risâla . . fi'l-Djawahir, Suppl. Paris 878 (Slane 2775,[4]), nach Clément-Mullet, *Journ. Asiat.* 1868 (XI) p. 11 wird im „Catalog" diese Schrift dem Avicenna beigelegt.
Sirr al-Asrar (s. oben am Ende der Autoren), über 76 Edelsteine.
Ujun al-'Hakâik, H. Kh. IV, 290 n. 8465.
Al-Ma'âdin (Kitab), Fihrist S. 318 Z. 2.
Nuzhat al-Ab'sar, ms. Paris, Slane 2776[3].
Nur al-Anwar, ms. Khedive V, 398.[1])
Titellos. Fragment ? ms. Berlin, Ahlwardt V, 492 n. 6228.
Unbekannt, ms. des Brit. Mus. (christl.?) n. 38 (Catal. p. 52).
Zwei anonyme Lapidarien in spanischer Übersetzung sind von der Madrider Akademie mit „Abolays" etc. herausgegeben, s. oben S. 51.

c) Arabische Übersetzungen und Bearbeitungen griechischer Quellen.

Wir begegnen in arabischen Steinbüchern verschiedenen Citaten mit deutlichen Namen griechischer Autoren, oder unter entstellten Formen, welche auf griechische Quellen zu führen scheinen; doch ist nicht immer anzunehmen, dass ein griechisches untergeschobenes Steinbuch zu Grunde liege, wie z. B. in den verdächtigen Citaten bei „aben Quich".

Obenan steht **Aristoteles**, dem ein grosses Steinbuch beigelegt wird, welches „Luka b. Serapion"(?) übersetzt habe. Es ist bisher davon nur ein arabisches ms. in Paris bekannt. Hingegen giebt es verschiedene hebräische und lateinische Bearbeitungen, über welche Valentin Rose Licht verbreitet hat. Eine Stelle über die Anwendung der Magnetnadel ist vielfach besprochen (s. unten IV). Über eine, dem Arist. oder

[1]) Vergl. auch p. 377 u. 850.

Avicenna beigelegte alchemistische Abhandlung s. F. de Mély, *Le Lapidaire d'Aristote.* Par. 1894. (Extrait de la *Revue des Études grecques*, t. VII.) Demnächst kommt **Hermes,** arabisch auch Idris, hebräisch Chanoch (Hench).[1]) Die verschiedenen, meist superstitiösen Schriften, welche in arabischen Quellen ihm beigelegt werden, habe ich im III. Abschn. meiner Pariser Preisschrift über die arabischen Übersetzungen zusammengestellt, welcher in Z.D.M.G. 1896 zum Abdruck kommt. Hier sei nur eine Monographie über die eigentümlichen Kräfte etc. und über die Gravirung erwähnt, welche in Berlin (21 Kap.), in der Bodleiana und in Cambridge handschriftlich erhalten ist.

Balinas, den z. B. Beilak anführt, ist vielleicht Apollonius von Thyana, da Plinius nicht ins Arabische übersetzt worden ist. „Muhammed aben Quich" citirt als Verfasser von Steinbüchern: Alexander, „Benfrecytes" und „Boortriates" — vielleicht beide aus Theophrastos verstümmelt (dessen Schrift bei H. Emanuel S. 267, = 258), der auch von Beilak (als „Ufrustas") angeführt wird — Anficitez, Zabor (Sabur, Schabur, ein jüngerer Perser?).[2])

Aus verschiedenen Schriften ergeben sich als Verf. von Steinbüchern: Finicinus (? Fininus? Funeus?), Linacus,[3]) Orpheus (Hymni de lapid., s. H. Emanuel S. 282), bei den Arabern Arkaus, und Aros, welches Berthelot wiederholt und mit Entschiedenheit durch Horus erklärt, obwohl die Lautveränderung eine ganz ungewöhnliche wäre; s. „Die hebr. Übersetz." S. 236, 604, 853.

Die Namen Ptolemäus, Rosmus (Zosimus) und Zoroaster gehören wohl alchemistischen Quellen an.

---

[1]) Henoch lernt zu 13 Jahren 24 Steine kennen (Z.D.M.G. XXII, 530). Dagegen scheinen die 12 Steine zu 7 Amuleten bei Berthelot (*La Chimie* II, 15) mit denen des Brustschildes verwandt und die 10 Sterne etc. in ms. lat. München 667 f. 66 mit den Kiraniden, deren neue Ausgabe Hr. de Mély vorbereitet hat.

[2]) Sabur in *„lapidario"* citirt Rhazes; s. Virchow's Archiv Bd. 39 S. 394, vgl. Bd. 42 S. 172, wo Afobrocacisi in lib. lapidum auf griechische Herkunft zurückzuführen ist?

[3]) Varianten: Libarius, Libansus, Libarsus; Die hebr. Übersetz. S. 798, vgl. S. 257.

Von Psellus (H. Emanuel S. 254) habe ich bei Arabern keine Spur eines namentlichen Citats gefunden.

III. Europäische Schriften.

Diese Gruppe besteht meist aus Handschriften, die ich nur aus und nach Catalogen notirt habe. Ich kann daher keine sachlichen Kategorien unterscheiden und beschränke mich auf die Bemerkung, dass darunter einige nur Teile umfassender Werke sind, welche man als „kosmographische" bezeichnen könnte, und die häufig: *de natura* (oder *de naturis*, oder *de proprietatibus*) *rerum* betitelt werden; sie sind wohl nicht vollständig aufgezählt,[1]) wie überhaupt auch hier nicht Vollständigkeit beabsichtigt sein kann.

Bei mangelhafter Kunde der Schriften empfahl sich folgende Unterabteilung:

a) Schriften von bekannten Autoren ohne Unterschied der Sprache,

b) anonyme (zuerst lateinische, dann in anderen Sprachen) nach den Bibliotheken geordnet.

a) Autoren:

Albertus Magnus, der bekannte Philosoph, verfasste in der Reihe der Bearbeitung aristotelischer Bücher ein Buch *de mineralibus*, in der Ausgabe seiner Werke Bd. II; vgl. auch ms. Amplon (in Erfurt) 320,[3] in fol, 293,[7] in Quarto. — Eine ihm untergeschobene Schrift: „*Liber aggregationum* seu *secretorum* de virtutibus herbarum, lapidum et animalium", wovon ich eine (in Hain's Repertorium n. 528 verzeichnete) Incunabel benutze, behandelt im 2. Buche 45 (nicht gezählte) Steine, stets „si vis" beginnend, also von der Wirkung ausgehend. Kurz vor dem Ende heisst es: „In libro mine-

---

[1]) Über das, unter dem Namen des **Beda** (Opp. VI, 99, oder Bd. II, auch in Migne's *Patrologia* t. 90) gedruckte: *De natura rerum* und ähnliche Schriften s. *Histoire Litt. de la France* XIX. 183; es ist von Wilhelm von Chonchis benutzt (K. Werner. Die Kosmologie und Naturlehre des scholastischen Mittelalters, in Berichten der Wiener Akad. 1873. Bd. 74, 75 S. 322). Das Buch ist vielleicht echt, nach Hauréau, *Notices et Extr.* II (1890) p. 26.

ralium in aaron et evax [= Marbod] multa similia et alia invenies".[1])

Arnaldus Saxo, *De virtutibus lapidum*, edirt von V. Rose 1875 (s. unten Anhang II), scheint teilweise hebräisch übersetzt, s. Die hebr. Übersetz. S. 957.

Boetius, Anselmus, „Tractatus de lapidibus et gemmis", bei H. Emanuel p. 236, ist Ans. Boethius de Boodt oder Boot aus Bruges, dessen *gemmarum et lapidum historia*, Hannover 1609 und sonst erschien (Catal. impress. libr. in Biblioth. Bodl. I, 287).

Cardanus, Hieron., *De lapid. praet. (de substilitate)* bei Emanuel p. 239, ist wohl: *de gemmis et coloribus*, Basel 1585, hinter somniorum libri IV etc. (Catal. Bodl. I, 425).

Galamazar (pseud.), *De lapid. praet.* Galemazar, thesaur. Regis Babylon.; ms. Brit. Mus. Harley 80,[16].

Isidorus [Hispalensis], *de lapidibus*, ms. Voss. lat. 48 (s. Catal. Mss. Angliae II, 1 p. 64 n. 2373) ist wohl lib. 16 (de lap. et metallis) der „Origines", gedruckt.

Josef s. unter Thomas.

Leonardus, Camillus, Speculum Lapidum etc. Ven. 1502, 4⁰, und Aug. Vindel. 1533 (diese Ed., die bei Emanuel p. 249 fehlt, besitzt die k. Bibliothek in Berlin). — Italienisch: *Trattato delle Gemme, che produce la Natura traduzione di M. Ludovico Dobe.* Ven. 1563, 8⁰. — Englisch; *The mirror of Stones in which the Nature generates. Properties etc. of more than 200 . . stones*, London 1750, 8⁰. — Eines der wichtigsten Werke auf diesem Gebiete (bei Emanuel p. 249). — Eine Art von Plagiat dieses Werkes ist Pseudo-Trithemius, s. unter diesem weiter unten S. 58.

Lull, a. s. Nachtrag.

Mandeville, Jehan de, *Lapidaire français* (erwähnt von Rose, Aristot. de lapid. p. 45), bei Emanuel p. 250: *Le Grand Lapidaire, où sont declaréz (so) les noms de Pierres orientales, avec les Vertus et Propriétés d'icelles, et îles et pays où elles croissent.* Paris 1501 12mo. —

---

[1]) Aaron und Josef stammen wahrscheinlich zunächst aus alchemistischen Quellen, und dort aus medicinischen, s. Die hebr. Übersetz. S. 238 (so lies für 258 im Index unter Aaron).

Die Ausgabe bei Pannier p. 202, die ich aus Autopsie kenne, hat den Titel: *Le Lapidaire du XIVme siècle,* Description des pierres précieuses et de leurs vertus magiques, d'aprés le traité du chevalier Jean de Mondeville, avec notes, commentaire et un appendice sur les caractères physiques des pierres précieuses, à l'usage des gens du monde, par Js. del Soto. Vienne 1862 (XV, 213 pp.). Für die Geschichte der Edelsteine sehr interessant.

Marbod (englischer Bischof, gest. 1123) gilt als Verfasser eines latein. Gedichts, anfangend: „Evax rex Arabum legitur scripsisse Neroni", daher auch als Evax, de lapidibus, gehend, latein. gedruckt mit einer Abhandlung über die 12 Steine (s. Anhang I), in Reimen und in Prosa, auch hebräisch übersetzt; über alle Einzelheiten s. Die hebr. Uebers. S. 956 § 572.[1])

Martin de Lucena(?) ein sonst unbekannter Autor, hat vielleicht ein Buch über Kräfte der Edelsteine verfasst, woraus Einiges hebräisch in ms. München 214; s. Die hebr. Uebersetzungen S. 809.

Megenburg, Conrad von, s. unter Thomas.

Neckam, Alexander (gest. 1227), der bekannte Scholastiker, *de naturis rerum.* ed. Th. Wright, London 1863; Cap. 85 beginnt: „In verbis et herbis et lapidibus multum esse virtutum compertum est a diligentibus naturarum investigatoribus. . . Aeneas *Achatem* socium habuisse" etc.; 86 handelt von asbest, 87 chelidonius, 88 magnetes, 89 alectorius, 90 beryllus, 91 smaragdus, 92 adamas, 93 item de adamante [dieses und das folg. Kap. ist aus H. J. Solinus, *de situ orbis* etc., nach Wright p. 180, Note], 94 de adamante et magnete [wovon ich eine Abschrift genommen], 95 galactitus, 96 crystallus, 97 gagates, 96 de attractione (p. 183 die Stelle „nautae etiam" etc s. Wright p. XXXIV). — Aus demselben Buche „Tetrastichon de 7 lapidibus" ms. Bodl. 2067 (bei P. Leyser, *Historia poetarum* p. 993).

---

[1]) Eine italienische Bearbeitung ist: *Libro de le virtuti de le pietre preziose volgarizzamento inedito fatto da Sire Zucchero Bencivenni* [um 1313] ora messo in prima luce dal Cav. Enrico *Narducci*, Bologna 1869 (Estratto dal . . . Propugnatore, vol. II).

Outremeuse, Jean de, Le trésorier de philosophie naturelle des pierres précieuses, ms. in Paris, erwähnt Ferd. Dénis, *Le Monde enchanté*, Paris 1843, p. 233.

Ptolemaeus („Ptholomeus") de lapidibus praet. et sigillis — Anf.: regi Pt. rex *Acatingi* scripsit; ms. Bodl. Ashmol. 1471,[5]; in ms. Wien IV,98 n. 5311,[8] heisst es rex Azarius (s. Zeitschr. f. Mathematik XVI, 384 u. 396); also ist Ptolem. nur Adressat des fingirten Königs; eine Nachahmung Marbod's?

Thomas Cantimpratensis, auch Brabantinus genannt (1201—70), verfasste ein unedirtes Werk: *De natura rerum* (s. *Histoire littéraire de la France* XXX, 370), welches einen Abschnitt über Edelsteine enthält. Ich benutze die Handschr. Hamilton 114 v. J. 1295, jetzt in der hiesigen k. Bibliothek, und teile hier das Verzeichnis der im 14. Kap. behandelten Edelsteine mit, indem ich zur bequemen Vergleichung mit anderen Werken die einzelnen Artikel fortlaufend zähle.

1. Ametistus, 2. Achates, 3. Adamas, 4. Aleston, 5. Amantlys, 6. Allectorio, 7. Absantus, 8. Alabadia, 9. Andromeda, 10. Berillus, 11. Borax, 12. Carbunculus, 13. Calendon, 14. Corallus, 15. Crisopissus, 16. Calidonius, 17. Calcophanius, 18. Cristallus, 19. Crisoletus, 20. Dracontides, 21. Dionisia, 22. Dyadocos, 23. Emathides, 24. Echites, 25. Elytropia, 26. Elydros, 27. Granatus, 28. Gagatus, 29. Gelasia, 30. Gecolitus, 31. Geranades [var. Gelatrici], 32. Geratomeus [Gagatromeus], 33. Jaspis, 34. Jacinctus, 35. Judaicus, 36. Iscistos, 37. Yrin 38. Yhena, 39. Liparea, 40. Ligurius, 41. Magnes, 42. Memphites, 43. Melonites, 44. Medus, 45. Onix, 46. Ouichnius, 47. Oscolanus, 48. Orices, 49. Perites, 50. Panthera, 51. Prasius, 52. Saphyrus, 53. Smaragdus, 54. Sardonix, 55. Sardites, 56. Syrius, 57. Syrophagus, 58. Samius, 59. Succinus, 60. Specularis, 61. Sylonitus, 62. Sartha, 63. Topasius.

Unter adamas (Magnet) heisst es wie folgt: ferrum attrahit et magneti lapidi aufert ferrum si praesens sit. stellam etiam maris, quae maria dicitur ac arte inter obscuras nebulas per diem et noctem prodit. Nautae enim cum inter obscuras nebulas vias suas dirigere non valent ad

portum accipiunt acum et acumine eius adamantum infigunt per transversum in festuca parva immittuntque vasi adamantem lapidem moxque secundum motum lapidis sequitur in circuitu cacumen acus rotatum ergo perinde citius per circuitum lapidem subito retrahunt moxque cacumen acus amisso ductore aciem dirigit contra stellam maris subsistitque statim nec per punctum movetur Nautae vero secundum demonstrationem factam vias ad portum dirigunt.

Eine Handschrift des Br. Mus. (Sloane 448) aus dem XV.—XVI. Jahrh. enthält eine poetische Bearbeitung des Abschnittes aus dem „Buch der Natur" von Konrad v. Megenberg (gest. in Regensburg 1374), aus dem Latein. des Thomas Cant. ins Deutsche übersetzt. S. Fr. Pfeiffer: Das Buch der Natur v. Konrad v. Megenberg, Stuttgart 1861. (Dieses Buch ist gedruckt: zweimal 1475, dann 1488 u. 1499.) S. auch Jakob Baechtold, deutsche Handschr. aus dem Br. Mus. Schaffhausen 1873, S. 153 ff. — Nach Baechtold [1]), S. 171, findet sich ein ähnliches Gedicht in Von der Hagen und Büsching's Museum für altdeutsche Kunst und Literatur 1811, II. Bd. S. 52 ff., nach einer Dresdener Hs. vom Jahre 1470 und einem Erfurter Druck vom Jahre 1498. Der Dichter heisst Joseph. — Die Londoner Hs. nähert sich im 1. Abschnitt von den 12 Steinen dem Erfurter Druck.

Trithemius Jo., der ebensowohl berühmte als jetzt berüchtigte Abt (gest. 1516) ist zum Verf. eines plagiatorischen Schriftchens gemacht worden: „Veterum sophorum sigilla et imagines magicae" [s. l. ?] 1612, 8^0, auch mit einem Anhange: Catalogus variorum magico-cabbalistico Chymicorum, studio atque opera Frid. Roth-Scholzii, in kl. 8^0 Herrenstadii ap. Sam. Roth-Scholzium 1732. — Das Büchelchen von 48 Seiten ist grösstentheils wörtlich aus Cam. Leonardus (s. d.) abgeschrieben, führt das Jahr 1608 und Scaligers Exercitt. an.

---

[1]) „Zwölf Stain in kurtzem Zil . . . die Salomon der wyse Gab besonder Jochem Bryse" . . . Almantus etc. Zuletzt Jaspis. S. 165. „Das sind die zwölf stain die Aaron alle tag . . . trug". Folgen die übrigen Steine. Bl. 67 des ms. beginnt das Thetelbüchlein (bei Pfeiffer S. 469 ff.).

S. meinen Artikel: „Pseudo-Trithemius und Cam. Leonardi“, in der Zeitschr. für Mathematik etc. herausgegeben v. Schlömilch u. Cantor, XX (1875) S. 25—27. — Ein ähnliches untergeschobenes Machwerk ist wohl unter dem Titel: „De annulis septem planetarum et de decem sigillis spirituum coelestium“ dem Trith. beigelegt in Ms. Wien V, 307 n. 11320 f. 103—36, saec. XVII.

Volemar nennt sich einer der Bearbeiter von 4 deutschen mss. bei Pannier p. 213.

b) Anonyme.[1])

De lapidibus preciosis, Anf.: „Hec [Haec] de lap. pr. probata scio: Dyamas inter alias“; ms. Amplon in Erfurt, fol. 303,[32].

„Quaedam de lapidibus preciosis et aliis fortasse ex Isidori originibus“ (??). Anf.: „Adamas est lapis . . . . Ende: „ut dicitur in lapidario“. Folgt: de piscibus und de avibus [ist also wohl aus Kiraniden?]; ms. Amplon. fol. 346,[2].

Virtutes lapidarum. anf.: „Novem sunt lapides“; ms. Amplon quarto 222,[7].

Tractatus de certis gemmis. Anf.: „Diversa legens collegi labore nimis. . . Agathes quidam niger lapis“; ms. Amplon 4[0]. 365,[8].

De. lapid. praetiosis, mehr alchemistisch; ms. Bodl., Ashmol. 1467,[4] (Catal. Black p. 1213). Zweifelhaft ist Lib. mineral. lib. I de mixt., lib. de lapid. pr. (auch de imag. et sigillis) ib. 1384,[17] (p. 1071).

De lap. praet., Anf: „Onichius“; ms. Bodl. Canon. lat. (class.) 178 f. 132 (Catal. Coxe p. 191).

De gemmis, alphabetisch, zuerst Adamas; ms. ibid. Canon. misc. 285[1] (Catal. p. 649).

Quomodo gemmae lustrantur, in demselben ms. [2].

De conservatione gemmarum, in dems. ms [3]

De modo praecipuos quosdam lapides consecrandi, in dems. ms. [4], beginnt mit Alectorius.

Tractatus brevis de lapid. pr., geschr. im XII. Jahrh. Dazu Einiges von jüngerer Hand; ms. Bodl. Digby 13,[2] (Catal. Macray 1883 p. 10).

---

[1]) Die Angaben sind hier gekürzt, Anfang und Ende nur ausnahmsweise mitgeteilt.

Tractatus de gemmis, anf.: „Omnium gemmarum virentium smaragdus principatum habet“; ib. [5].

Lapidarius, seu quaedam de lapid. praetiosor. virtutibus. Anf.: *novem* sunt lapides, qui sunt in hostio *Jerusalem* qui continentur in planetis; ms. Bodl. Laud. 203,[10] (Coxe, Catal. II, 1 p. 176).

Lib. de lap. praet. unus Magicus s. de *sigillus*; ms. Brit. Mus. Harley 80,[18].

De lap. fil. Israel. . 4 Teil des vorangehenden, also 16–19 zusammenhängend (ob Cethel, oder Leonardi?).

De lapid., avibus et arboribus Indiae, Arabiae et Africae; ms. Harley, Nummer ? (Emanuel 260).

(Collections) ms. Br. Mus. Add. 15068 (Catal. 1841—45, gedr. 1850 p. 82).

De virtutibus gemmarum; ms. München 667 f. 73.

De lapid. praet., ib. 4394 f. 156, II, 159.

Virtutes quorundam lap. praetiosor., Anf.: Adamas est lapis; ib. 8238 (Catal. IV, 1 p. 10 n. 78).

Descriptio crisoliti, iaspidis etc., ib. 14767 f. 38 (Catal. IV, 2 p. 231).

Benedictio super lapides praet., ib. 14851 f. 38 (ib. p. 242 — cf. Rose, Arist. de Lap. 345).

De lapid. praet., ib. 16081 f. 102 (IV, 3 p. 50).

De lapid. praet. et famosis; ib. 18444 f. 202 (ib. p. 164).

De lapid. praet., neben anderen Gegenständen einer Kosmogr.; ms. Oxford, Coll. Corp. Chr. 221 (p. 87).

Liber mineralium, de lapid, scil. et metallis; Anf.: de commixt. et coagul. (ist Avicenna?); ms. Oxford Exon Coll. 35,[18].

Ein Gedicht, ms. Paris, s. Hauréau, *Notices et Extr.* I (1890) p. 76 n. 712.

De lapid., alphabetisch; Anf.: „Exponamus autem nunc“, Ende: „de omnibus est planum“; Wien (Tabulae II, 52 n. 2303 [15]).

De lapid. Anf.: „Queritur quomodo fiunt lapides“ — Ende: „transtulimus in latin.“; ms. Wien (II, 75 n. 2442 [1]).

De sculpturis lapidum. Anf.: „In quocunque lapide sculptum invenies geminos“, Ende: „sanctificatis consistit“ (ib. II, 75 n. 2442 [12]).

Fragmenta varia de lapid. praetiosis etc. (ib. VI, 216 n. 10646, XVI).

Ein Lapidarium betreffend 125 Steine, welches ein „Aegidius *magister hospitalis*“ (XIII. Jahrh.?) auszog (*extraxit*); Guttmann, in Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Jud. 1894/5S. 214, scheint das von Avicenna (Berth. I, 302) citirte.

Italienisch. Über Steine, XVIII. Jahrh. 78 Bl., ms. in Florenz (Pasinus II, 444 n. 115).

Lapidario, Anf.: „Il rè dimanda che virtude anno le pietre preziose“; Ende: „il manzare quando la fame“; ms. Bodl. Canon. ital. 263, XXI f. 133—41 (Mortara Catal. 1864 p. 239).[1])

S. auch unter Marbod.

Französisch, eine gereimte Abhandlung [nach Marbod?]; ms. Cambridge, Coll. Caio Gonville 435,[5] (Catal. von J. J. Smith, 1849 p. 201. — Es folgt als [6]: De sigillis et sculpturis super eas faciendis, Prosa. Defect.)

Le Lapidaire, aus dem Latein. übersetzt. 21 Bl.; ms. in Florenz, in der Medicea (Pasinus II, 494 n. 138).

Spanisch, über Steine, deren Farbe, Gestalt und Kräfte (virtutes), ms. der Nationalbibliothek in Madrid, B. 3 XVI (s. Rico y Synobas, *Libros del Saber de Astronomia del Rey Alfonso*, V, 118).

Deutsch (XVI. Jahrh.), über Kräfte der Edelsteine; Anf.: „Zum ersten von Diamant; der kostbare Stein ist weiss“; Ende: „Verlogen Ding gesagt und gelert (so) hat“; ms. Wien (VI, 293 n. 11235 f. 89—97 b).

IV. **Hebräische Schriften** und Bearbeitungen von Juden.

Wir könnten die hebräischen Behandlungen der Steine in solche teilen, deren fremdes Original bekannt, und in solche, deren Ursprung nicht bekannt ist. Die Übersetzer und Bearbeiter fremder Orginale sind aber auch nicht vollständig bekannt.

Von fremden Autoren sind festgestellt: Pseudo-Aristoteles, Marbod (Evax) und der unbekannte Martin de Lucena, über welche das Nähere in meinem Werke: Die hebr.

---

[1]) Vielleicht aus dem „*Libro di Sidrach*“? (Ein ms. v. J. 1476 bei Mortara, Catal. p. 220 n. 234, spanisch p. 289 n. 147). S mein: *Il libro di Sidrach*, Roma 1872 (Estr. dal Buonarroti), wo p. 14 die Steine mit denen im hebr. Rasiel und bei C. Leonardi verglichen sind.

Übersetzungen des Mittelalters, zu finden ist. Ein jüdisches, aus eigenem Studium der Sache, oder aus eigener Erfahrung hervorgeganges Buch ist bis auf die neueste Zeit nicht geschrieben, obwohl die Juden Gelegenheit genug hatten, die kostbaren und wirksamen Steine im kaufmännischen Verkehr und in der medicinischen Verordnung kennen zu lernen. Da die gesamte Literatur von geringem Umfange ist, so mag hier eine kurze chronologische Aufzählung zum ersten Male versucht werden, wobei von den kleinen Eröterungen über die XII Steine des Brustschildes abgesehen ist (siehe Anhang I).

Die, nach klingenden Namen begierige Magie verherrlichte die Weisheit Salomo's durch Schriften wie „*Rasiel*“ und „*Claviculo Salomonis*“, in denen auch die magische Wirkung der Edelsteine und der darauf angebrachten Gottes- und Engelnamen gelehrt wird; sie erweitert gewissermaassen die Legende von Salomo's Siegelring. Excerpte aus dem „Lapidarius“ des Salomo im Buche Rasiel giebt Cam. Leonardi.[1]) Jene Bücher sind aber höchst wahrscheinlich christlichen Ursprungs; ihre hebräischen Bearbeitungen gehören jedenfalls neuerer Zeit an. (Die hebr. Übers. S. 937.) Das phantasiereiche Buch Sohar, am Ende des XIII. Jahrh., fabricirt unter erdichteten Büchern auch eines des Salomo über die Weisheit der Edelsteine (II, 172a, s. Die hebr. Übersetz. S. 936 A. 126, vgl. Wolf I p. 1049 n. 2 u. 5, eigentlich 6).

Das älteste bekannte Steinbuch eines Juden ist das des Berachja ha-Nakdan, den ich noch immer für einen Franzosen des XIII. Jahrh. halte,[2]) auch wegen der interessanten Stelle über die Bereitung des Compasses, die wahrscheinlich zu den ältesten europäischen über diesen Gegenstand gehört (Die hebr. Übersetz. S. 964); über den Sinn der Stelle hat mich Herr Schück in Hamburg belehrt; man vergleiche damit die (oben IIIa) unter Thomas mitgeteilte Stelle. Das Original Berachja's ist in der romanischen Literatur zu suchen.

Bald nach Berachja erscheint Jehuda b. Moses Kohen als spanischer Übersetzer des „Abolays“ (s. II), und dem XIII. Jahrh. gehört vielleicht Jakob b. Reuben, der Übersetzer des *Marbod* an (l. c. S. 957). Den Steinen ist eine

[1]) S. oben S. 61 Anm. 1.

[2]) S. Nachtrag.

Partie des encyklopädischen *Scha'ar ha-Schamajim* von Gerson b. Salomo gewidmet, der sicher in der 2. Hälfte des XIII. Jahrhunderts lebte und nur dahin passt. Gerson wird angeführt in einem, leider sehr geringen Fragment einer alphabetischen Behandlung der Steine (ms. München 153,[4]), welche aus occidentalischer Quelle stammt.

Vor 1335 ist ein „*Lapidario*" verfasst worden, woraus 35 Artikel von Heidenheim copirt sind in einem Michaelschen ms. der Bodl. (Die hebr. Übersetz. S. XXXIV).

Simon Duran (1425) kommt in seiner grossen Einleitung zum Commentar über den Tractat Abot (*Magen Abot* in fol. f. 10) auch auf die Edelsteine; seine Quelle ist wahrscheinlich eine hebräische Bearbeitung des (Pseudo-) Aristoteles, den er citirt (s. meine Abhandl. Zur pseudepigr. Lit. S. 82, wo ich seine Äusserung über die Nichtigkeit der Alchemie hervorhebe.)

Nach einem Citate eines jüngeren Karäers hätte ein „Elia b. Moses Gallina" etwas über die Kräfte der Steine geschrieben; es soll wohl Moses b. Elia heissen, dessen Namen in der Ausgabe eines Buches über Physiognomik (XV. Jahrh) ebenfalls umgekehrt worden (Die hebr. Uebersetz. S. 964).

Auch in der neueren Zeit ist von schriftstellerischer Thätigkeit der Juden auf diesem Gebiete wenig bekannt.

Lazarus, ein jüdischer Arzt aus Mainz (1563, ob der Leibarzt der Kinder des Kaisers Ferdinand? s. Hebr. Bibliogr. IV, 42 n. 150; Carmoly, *Hist. des médecins juifs*, p. 155, vgl. Die hebr. Uebersetz. S. 965) verfasste ein deutsches Buch „Ehrenpreis" über Kräfte von Edelsteinen; ms. Wien (Tabulae VII, 124 n. 13008).

Aus einer „*Tarifa*" von Silber, Gold und Edelsteinen von Meschullam aus Volterra (1571) excerpirt Abraham Portaleone in seinem, von Antiquarbuchhändlern überschätzten Werke *Shilte ha-Gibborim* (1612), welches wegen Behandlung der 12 Edelsteine und gelegentlich einiger anderer, einen Platz in H. Emanuel's Bibliographie (S. 254) gefunden hat. Letzterer dürfte selbst einen würdigen Schluss unserer Uebersicht bilden, nachdem wir noch M. Cohen, Beschreibendes Verzeichnis einer Sammlung von Diamanten, Wien 1822 (Em. p. 240) nachgetragen haben.

Was etwa von Juden in der Zeit ihrer Gleichstellung unter den Nationen geleistet worden, habe ich nicht zu erforschen getrachtet[1]).

Es bleibt ein merkwürdiges Factum, dass die vielfach „steinreichen“ Juden der früheren Zeit nur aus frommem oder abergläubischem Interesse sich dieser Literatur zuwendeten.

Februar 1895.

Anhang I.

Schriften über die 12 Edelsteine des Brustschildes und der in der Apocal. Joh. erwähnten (Cap. 21, 19: Jaspis . . . Amethyst).

Die nachfolgende Aufzählung beansprucht keineswegs irgend eine Vollständigkeit; es sollen hier nur Beispiele gegeben werden, wie sie sich mir zufällig dargeboten haben. Ich erwähne zuerst wenige griechische, dann unter den lateinischen etc. diejenigen, welche einen Autor angeben, ohne hiermit die Autorität ohne Weiteres anzuerkennen; hierauf folgen die anonymen. Nähere Angaben über Einzelnes findet man bei Léop. Pannier, *Les Lapidaires français* etc. (s. hier Anhang II) p. 202—216, wo zuletzt auf Pitra, *Spicileg. Solemn.* II, 346 verwiesen ist. Unter den **griechischen** Schriften ist am bekanntesten die des Epiphanius (s. Pannier p. 212 s. Nachtrag); vgl. ms. Barocius 50,[38] f. 321[1] bei Coxe, Catal. Bodl. I p. 74 u. miscell. 211,[8] f. 322 (Coxe p. 765).

In **anderen Sprachen**:

Amatus, monachus Cassinensis (ca. 1080). De 12 lapidibus (Fabricius, bibl. lat. med. s. v.).

Anselmus Leudunensis, Hymnus de XII gemmis apocal. cum glossa deprompta ex Walafrido Strabone (ms. Wien, Tab. I., 160 n. 946[2] — Denis II, n. CCXIX).

[**Augustinus**?] De interpretatione 12 lapidum et naturis et nominibus. Anf. „Jaspis primus ponitur civitatis Dei,

---

[1]) Wenige unbedeutende Stücke, fast nur über die 12 Steine, die hier weggelassen sind, findet man in: Die hebr. Übersetz. S. 964.

qui talem habet naturam"; gedruckt (Opp. Augustini VI App. col. 301); auch ms. Baliol 285[4] (p. 94) Sermo de 12 lapidibus. (anonym, Coxe erkennt es nicht); ms. Coll. Corp. Chr. 137,[12] f. 80 (Cat. p. 51); Lincoln 15[1] hinter Apocal. mit Prolog u. Glossar; libellus de 12 lapidibus. Anfang „Jaspis viridis virorem."

Excerpte (Cambro-Brit. Dialect) aus **Franciscus** [**de Magronis**], [**Vincent. Bellov.**], **Bartholomäus** [**Anglicus**; s. Die Hebr. Uebersetz. S. 814] „et forsan aliis." Anf. „Awen gyntaf a ymarverwyt."

Beda, De mystica signif. 12 lapidum (in einzelnen mss.), oder de XII lapidibus (in Operibus. Paris 1544, Col. 1688, oder III, 491; s. auch oben S. 54 Anm. 1). Fabricius s. v. im Index der Werke: de 12 lapidibus. — Apocalypsis rhytm., Anf. „Civis superne patriae. In Jhesu et civite" (Coxe zu Cod. Merton 67[8]. Cat. p. 40). Vgl. oben III Ende b, ms. Amplon).

Marbod, Carmina de 12 lapidibus praet. Apocal. (Fabricius, Bibl. med. unter op. 20; = filior. Isr.? Cat. Lugd. Bat. p. 107); gedruckt hinter Marbod, s. oben.

Thomas Cantimpratensis, deutsch von Konrad von Megenburg s. weiter unten II.

Pannier (p. 212) nennt **Hildebert, Richard de St. Victor, Hugues de St. Victor, Alexander Neckam.**

Bei Pannier (p. 216) sind folgende neuere Druckschriften angegeben:

Andr. Bacci, Le XII pietre prez... Roma 1587, latein. von W. Gabelchover, Frankf. 1643. — Jo. Braun, Vestit. sacerd. Hebr. Amst. 1680. — Matth. Hiller, Tract. de XII gemmis in pector., Tüb. 1698. Diaz Martinez, Tract. de sacris lapidibus?? Schliesslich verweist Pannier auf Pitra, Spicil. II, 346.

Anonym sind folgende Schriften:

Lapidum XII praetiosor. interpret. allegor. (ms. Bodl. Canon. 48, Cat. p. 265), Anf.: „Cives celestis patrie(so) — Jaspis coloris viridis praefert nitorem fidei".

Lapidarius, incip. „Duodecim sunt lapides qui continentur in 12 signis celestibus" (ms. Laud. 203[11] f. 37; Coxe II., 1 p. 176).

De 12 lapidibus (ms. Trinity Coll. Dublin 625[38] f. 191, Cat. Mss. Angl. II, 2 p. 45).

De nominibus XII filior. Israel, et quomodo per totidem gemmas significantur, versus XXV heroici; Anf. „Ruben precedens in origine, Jaspis in ede [l. viride??]; Ende: „Benjamin et pariter Ametistus (so) uterque supremus (ms. Coll. Corp. Chr. 43[3], Coxe p. 16).

Nomina 12 lapidum praetiosor. cum interpretatione brevi. Anf.: „Fundamentum primum Intemeratae fidei homines (ms. Coll. Jesu 51[2] g, Coxe p. 19).

De virtute lapidum 12 praetiosor. (ms München 4688 f. 352, lat. II, 191).

De lapidibus *allegoria* (XII. Jahrh.), hinter Apocalypse (ib. n. 17045 f. 80, n. 19104; IV, 3 p. 77, 231).

De XII lapid. (ib. n. 17100 f. 102; IV, 3 p. 81).

Tractatus mysticus: *Moralizatio* de XII lapidibus praet. (ib. 19133 f. 59[b], l. c. p. 235).

De lapid. praet. (*mystice*) — (ib. n. 19139 f. 35; ib. ib.).

Liber de XII lapidibus. Rubrica: qui lapidum vires et nomina scire requiris ex lege me lectorem cognoscas ordine recto. Anf.: „Cives celestis patrie regi regum [vgl. Beda S. 65]. Zuletzt: Explicit liber secretus de coloribus et virtutibus ac *sculpturis* prace. lap.; Ms. Amplon. 295,[8].

De gemmis, anf.: Jaspis virentis coloris, Ende: Ametistus purpurei coloris. . aureis interlitus; ms. Wien, Tab. II, 85 n. 2504,[7].

(**Deutsch**) ms. Münch. lat. 536 f. 82, abgedruckt in Germania VIII, 300.

Ein lateinisches Glossar aus dem IX. Jahrh., worin die 12 Steine, ms. Bern (bei Sinner, Catal. I, 361; s. Pannier p. 212).

Anhang II.

Allgemeine Schriften.

Weiss zu Pfaffen Lamprecht I, 546 ff. II, 599.

Steinschneider, Jewish Lit. p. 201, 369; Catal. Codd. Lugd. Bat. p. 107, 148; Zeitschrift für Mathematik XVI, 384, 386/7 396; Serapeum 1870 S. 306; Hebr. Bibliogr. VI, 93; XIII, 11, 84—5; XVI, 104 (Cethel); Pseudo-Trithemius und Camillo Leonardi (Zeitschrift für Mathematik 1875, hist.-lit. Abteilung S. 25).

E. Narducci, Libro de le virtudi di pietre preziose, Bologna 1869; s. Anm. 23.

V. Rose, Aristoteles und Arnold Saxo, de lapidibus (Zeitschrift für deutsche Altertumskunde n. F. VI. 1875 S. 321 ff.).

H. Emanuel, Diamonds and precious stones, 2. edition, London 1867, enthält eine betr. Bibliographie.

Clement-Mullet, Essai sur la minéralogie arabe, 1868. (Extrait du Journ. Asiat. t. XI p. 5 ff.).

A. Pfitzmeier, Beiträge zur Geschichte der Edelsteine und des Geldes (Sitzungsbericht der phil.-hist. Klasse der Wiener Akad.), Bd. 58 (1868) ‚aus altchinesischen Quellen.

Léop. Pannier, Les lapidaires français du moyen âge, Paris 1882 (Bibliothèque de l'école des hautes Études N. 52; Gaston Paris, *Lit. fr. p.* X, hat 1881).

F. de Mély (vgl. S. 47 Anm. 1) voröffentlichte folgende, unser Thema berührende Schriften in Sonderabdrücken aus Zeitschriften, die hier in Parenthese angegeben sind, und für deren freundliche Zusendung ich hiermit danke. Wo kein Druckort angegeben wird, ist es Paris.

Les poissons dans les pierres gravées (Revue archéol.) 1889.

La table d'or de Don Pédre de Castille (gedr. in Toulouse) 1889 und nochmals: trad. de l'espagnol (Bulletin de l'Acad. R. de l'Hist. d'Espagne) 1890.

Les reliques du lait de la Vierge et la galactite (Revue archéol.) 1889.

Les pierres chaldéennes d'après le lapidaire d'Alfons le Sage (Comptes rendus de l'Acad. des Inscr.) 1891.

Les cachets d'Oculistes et les lapidaires etc. (Revue philol.) 1892.

Le traité des fleuves de Plutarque (Revue des Études grecques) 1892.

Les lapidaires grecs dans la littérature arabe du moyen âge (Revue philol.) 1893.

Strabon et le phylloxéra l'ampelitis (Compte rendu de la 24 session de la Société des Agriculteurs de France) 1893.

Du rôle des pierres gravées au moyen âge (Revue de l'Art chrétien) Lille 1893, 4° (mit Abbildungen). S. Nachtr.

Anhang III.

Proben aus hebräischen und arabischen Lapidarien.[1])

a) aus meiner Copie der hebr. Übersetzung von Pseudo-Aristot.

פירוש אבן שמיר זה האבן שמו בלשון הקדש שמיר ובלשון
ישמעאן מָאֵם זה האבן כחו קר הרבה ויבש עד למאוד והוא אבן חזק
הרבה עד לאין קץ מכל האבנים שברא הקב"ה ואם תשים אותו על
אבנים ישבר אותם מרב כח חזקתו ודע לך שבו סוד גדול בזה האבן
אם בקשתה שתשבר תקח אבן הברזל ותשים זה האבן בו ותכהו
במקבת ישבר כמו חפצך וזה האבן דמותו כדמות הזבוכית הצח או
כדמות נושאדר ויקחו האומנים הדק מזה האבן וישימו אותה על ראש
ברזל ויחרטו בו כל האבנים ויפתחו בו עליהם כל מיני ציורים ותבנית
וזה האבן הוציא סודו אלכסנדרום מלך יון והוא תלמיד אריסטוטולים
שפירש זה הספר והיה זה אלכסנדרום מלך גדול רופא וחכם והיה
בימיו איש והיה לו כאב בכליותיו בשביל שנולד לו אבן בכליות ובא
אל אלכסנדרום והשקהו משקים עד אשר נדחק האבן בשתן שלו אל
משגלו ועמד האבן בו ולא יצא שהיה האבן גדול ומבלול [צ"ל מכליות]
בן אדם דק ואחר כך ראה אלכסנדרום וצוה לעבדיו ולקחו מזה האבן
ושמו אותו על שבט ברזל דק והבניסו אותה לתוך משגלו בשעה שהכה
זה האבן אבן בן אדם נמם אותו האבן עד שהיה כחול ונתרפא אותו
האיש: וזה האבן לא ימצא לעולם לא בגיא גדולה ולא יוכל בן אדם
להכנס בתוכו שהוא עמוק עד למאד ובשעה שבא אלכסנדר אל זה
הגיא הגדול ראה בו פלאים גדולים ואותות וראה בו מיני נחשים לא
ראה אדם מעולם במותם וזה הגיא הוא בארץ הודו ואלו הנחשים אם
יביט להם אדם ויביטו לו ימות ואם יביט להם אדם ולא יביטו לו ימותו
הם ובשעה שראה אלכסנדרום אותם פחד שמא יביטו לו צוה ועשו לו
האומנים בראי[2]) [ראי?] גדולה והשליך אותה בתוך הגיא בשעה שראו
הנחשים דמותם זה מתו מהם הרבה ואח"כ ראה אותם אלכסנדרום
ולא היה יכול ליקח מזה האבן צוה וזבחו צאן הרבה בחושות והשליך
אותו הבשר הבחוש לתוך הגיא ונפל הבשר על האבנים ונדבק בהם
ובזמן שהיו העופות רואים אותו כמו הנשרים והדאה והינשוף היו
יורדים אל זה הגיא ונושאים הבשר ופורחים באויר וישליכו אותו על
ההרים בשעה שהיו רואים אותם אנשי אלכסנדרום היו רודפים אחרי
העופות אל מקום שישליכו הבשר יבואו וילקטו אלו האבנים. וזה האבן
אין ראוי לאדם שיבניסו לתוך פיו שמא ישבר שיניו והשני שמא יהרוג
אותו בשביל הנחשים שיקיאו עליו:

---

[1]) Die Abschriften für den Druck verdanke ich der Gefälligkeit des Herrn Dr. S. Poznanski.

[2]) Es ist von dem Zauberspiegel die Rede. s. Die hebr. Übersetz. d. Mittelalt. S. 1066 s. v. Spiegel.

b) aus der Abschrift der hebr. Übersetzung des Marbod ms. Bern 200,[2].

אאימנט בארץ מצחקים [צ"ל מרחקים?] הנקראת אינדא עמים אשר בקרבה בטורח גדול ובעמל רב יוציאוהו מן הארץ אבני אימנט ומקורותם במערה הארץ בברזל וזהב וכסף באשר יוציאום כאיגוזים קטנים כמו ברזל מלוטש מראיהם ובעין קרישטל אודם למראה העין והיא קשה על כל האבנים ולא ישחיתוה בפטיש ובמקבות ובגרזן אם לא בדם תייש יטבילוה על כן בשהם רוצים לנפצה ולחלק חלק לכמה חלקים בדם תייש ישימוה אז ירך קושיה לשבר אותה בחפצה [בחפצם?] ומן השברים יחצבו אבנים אחרות לבעבור כי היא קשה והיא נקראת על דעת רבים יהלום לפי שמשברת כל דבר גם הברזל. ומין אחר הנמצאת בארץ הערב רחבה וגדולה לאותה [?] שלא נשברת בלא דם תייש ומראה לה כראשונה אך לא טובה כמוה. ומין שלישי בארץ ציפרא והרביעית בארץ יושביה פְּלִיאַטִּש ואלו האבנים כח גדול להם למשוך הברזל אליה ואבן הנילעזת מַגְנֶטִיא ידוע כי היא מושכת הברזל אליה אבל הדימנט ינצחנה לגזול הברזל ממנה, וחוברי חבר לפשל (?) במבשפות יועיל להם ואשר ישאנה עליו בשכבו לא יחלום חלום וחמת נחשים ותנינים ווחלי עפר לא יבלו לו משכבת חימה ומריבה ומשקטת המשוגעים ומרחקת האויבים ועיקר מושבה בזהב וכסף ובוהה נותנת לאשר ישאנה ביד השמאלית:

c) aus Berachja ha-Nakdan, ms. Bodl. Canon. 70 f. 73 --8[b].

Die einzelnen Steine heissen (die Ziffer ist zur Bequemlichkeit künftiger Citate hinzugefügt, die Vocalpunkte sind nicht immer richtig und aus typographischen Rücksichten weggelassen):

1 אאימנט 2 אקאטין 3 אליקטויינא 4 אשמרלדא 5 אוניקלין
6 איטיטא 7 אאלאטרופא (so) 8 אבישטא 9 אימטיש 10 אבישט
11 איקשקרטליטו 12 אוריטא 13 אנידרא 14 אימטישא 15 אלמדינא
16 איניאה 17 אירונא 18 אנדרו דראנינא 19 אופטליאש 20 אבשיטא
21 אליקטרומ' 22 אופטלוש 23 אנקוטרא 24 אסינטוש 25 אנסרא
26 אישטריטש 27 אמאונטש 28 ביריל 29 גריזוליט 30 גריזופרש
31 גרישופצ"אן 32 גגט רום [1]) 33 גלקטישש 34 גליקטוטיא
35 גלקציאש 36 דיארקודא 37 דאוניש 38 דיאמנט 39 טירקויש
40 טופסא 41 ישפא 42 יאיינו 43 ירייטא 44 יולצא 45 ליניטא
46 ליגוריאה 47 מידו 48 פירלא 49 פנטירא 50 פידורטש
51 פייטורוש 52 פריטורא 53 קרזוקלא 54 קורל 55 קולירא

---

[1]) Ist etwa רום als besonderer Artikel gezählt? Herr Dr. P. zählt דיאמנט als n. 39. Das Ende des Artikels scheint nicht ganz correct.

56 קורטילינא 57 קרישטל 58 קלצידוניא 59 קמהו 60 קלקופינא 61 רובין 62 שפיר 63 שולניטי 64 שרדינא 65 שרדא 66 אוניקא[1]) 67 פורפנשינא 68 שרד 69 תרשיש 70 אבן של חמור 71 אבן הצב 72 צילידוניא 73 צירואן.

(n. 38) דיאמנט זו מושבת הברזל בבחה ובלשון הקדש נקרא שמיר והוא שבת' בשמיר חזק מצור [יחזקאל ג' ו'] יש מהם גדולה כפול ויוני(?) והגדולה שבהם אינה גדולה וקצת נוטה לעין קרישטל כל [...?] לא יפוצציה (so) ולא תנוק מכח אש רק בשרוצים לנפצה ולעשות מאחת שתים יקחו דם תיש חם וירתיחוה ויטבלוה באותו דם חם או ירך קשה (so) ואחרי כן תשוב לקדמתה וידוע כי הדיאמנט מושך הברזל אליו והדיאמנט מכחו הרב ממנה יגזול לה המחט והמכשפים יעזרו ממנה ואשר ישאנה עליו בשכבו לא יחלום חלום רע כי אם טוב ולא חמת זוחלי עפר יריע (so) לו משיב דעת האדם משכך חימה משקיט שנעון מרחקת שונאים ועקר מושבה בכסף ובזהב אך לפי שבח האבן מבלה הכסף והזהב ומשחיתו נהגו בעולם לבקש ברזל חזק הנקרא אַצִיר (acier) וישבעוה [?] בו ובחה לשאתה ביד או בזרוע או בכנף השמאלי לעושר ולגבורה ואותו הנתון שוב [שיב?] להמשיך אח"כ המקבל עליו ועיקר הברית בח האבן ואת בשהיא עין ברזל מלוטש ועינו נוטה קצת בקליפת אתרוג ואשר יש בו בעי [בעין?] קליפות שהיו [?] טוב מאד.

d) Suweidi, Ms. or. fol. 1182 f. 156.

الماس معناه الذى لا يكسر ومن انواعه الابيض والزيتى والاصفر والاحمر والاخضر وهو ينقب به الجواهر ولا ينبغى ان يدخل به فى الفم.

e) Hermes, Cod. Wetzstein II 1208.

[F. 8 a] الباب السادس فى معرفة حجر الماس ومنفعته ونقشه قال هرمس حجر الماس طبعه البرد المفرط فى الحد ويجب ان يختار منه ما كان ابيض هندى والخراسانىّ الذى لونه لون النشادر متناسب الاجزاء شديد [8 b] الصلابة قوىّ النسف للحديد اذا القى فى النار لا تعدوا عليهم وان دُقّ بالحديد غاص فيه لا يحكم عليه غير الرصاص واصناف هذا الحجر خمسة وهم نوع واحد ابيض ونشادرىّ وناری وحديدى

[1]) Bis zu n. 69 sind die Steine nach hebräischem Alphabet geordnet; wonach sind n. 66, 67 zu berichtigen oder durch einen anderen Namen zu ergänzen? n. 70—73 scheinen Nachträge.

وفضّى ولهذا الحجر اشباه كثيرة تقارب لونه وجسمه ولا تبلغ مبلغ الماس والفرق بينه وبين اشباهه انّ الماس اذا القى فى النار لا تعمل فيه واذا دُقّ بالحديد غاص فيه وان دق بشي من الاجسام الحجريّة او مرّ بها كسرها وذهب بهايها وورنقها وان سحق بالاسرب انسحق لوقته واشباهه لا تفعل ذلك وليست كذلك وحجر الماس يوتى به من اقصى بلاد خراسان ومن بلاد مقدونية ومن بلاد الغرب ومن بلاد السند والهند وخاصّيّة هذا الحجر انه من لبسه كان [9a] موقيا من الاعداء وكيدهم باذن الله تعالى ولا يقدر احد على كيده ولا تبلغ فيه حيله وتهابه العامّة ولا تعدوا عليه الخاصّية ومن لبسه او تختّم به دفع باذن الله عز وجل عنه الافات والسحر وما يبدوا من الاسواء بعد صياغة خاتم ذهبٍ ويلبس فى المرفق الّا بسو لاستعمال ما شرحناه ومن اراد انفاذ فعله سريعا فليعمل له شمس من ذهب او فضة ونحاس وحديد ويركب فيه الماس ويلبس كما ذكرنا فانه تتمّ افعاله سريعا وتظهر لوقتها ونقش هذا الحجر زعم هرمس[1]) انه من اخذ صفحة ذهب رقيقة وكتب عليها هذه الايات كما تراها اسلا ووريا منكورس هواورس ياورحورس روقا باسم السبعة الملايكة الاقويا . . .

(Der Abdruck der magischen Zeichen musste aus typographischen Rücksichten unterbleiben).

---

[1]) Man beachte diese Citationsformel, welche beweist, dass der Compilator sich nicht für Hermes ausgab.

Nachtrag.

(S. 55) Lull, Raimundus (Pseudo-) „quaeras in Lapidario nostro, in quo prolixe tractavimus de omnibus et ibi habebis omne complementum (R. Lullii . . libelli aliquot Chemici, Basil. 1572 kl. 8° p. 387 Compendium animae secunda pars de compos. perlarum et aliorum lapidum p. 364, der spezielle Teil beginnt p. 370).

(S. 62) Bei der Correctur dieser Zeilen (Jan. 1896) sehe ich, dass mein Freund Jacobs (Jew. Quart. VI, 375) meine Zweifel „nicht genügend erwiesen“ [soll heissen, „begründet“] findet. Darin liegt eben unser verschiedener Standpunkt; ich verlange für geschichtliche Conjecturen festere Grundlagen (wie ja auch Bacher l. c. die Haltlosigkeit mehrerer Conjecturen nachgewiesen hat). Hier genüge eine Behauptung des Hrn. Jacobs auf derselben Seite: „Berachja erwähnt wirklich (actually), dass er im Lande der Insel (of the Isle!) schreibt“ (vgl. IV, 522); das schreibt Berachja nirgends; in der Vorr. der Fabeln findet sich eine sehr dunkle, auch von Bacher (VI, 373) nicht aufgeklärte Jeremiade (באיי ים), die zu der Verherrlichung der englischen Juden, auch zu ihrer Vertreibung, nicht passt; gehört sie zu „the internal evidence of his (Berachja's) works“, welche Bacher (VI, 364) auf Treu und Glauben anzunehmen scheint, ohne meine Bedenken zu beachten oder zu kennen; Am Anfang der Vorrede steht גלגל העולם . . . המתגלגל באיי הים; Jacobs (p. 269) missdeutet die ganze Stelle; Berachja's Fabeln handeln von dem Weltrad, welches die Meeresinseln umkreist (Anspielung auf גלגל הוא שחור בעולם Sabb. 151b und das stereotype Bild des Rades); Jacobs versetzt das Rad „in the Isle“ (sing., also England); kein Wunder, dass er meine Zweifelsgründe nicht begreift. Für ihn genügt ja ein Familiennamen (p. 600, 614) um mit Wahrscheinlichkeit einen „descendant“ eines berühmten Autors zu finden, wo noch nicht einmal die Verwandtschaft bewiesen ist. Er vermag (p. 614) Almocatel (אלמקאטל) mit Mocatta (etwa מקטע?) zu combiniren.

(S. 64) Epiphanius, Sanct., de duodecim gemmis, quae erant in veste Aaronis, Graece et lat. Jola Hierotarantino interprete cum corollario Conr. Gessneri; in Gessneri de omni rerum fossilium genere lapidum et gemmarum maxime figuris, Tiguri 1565, 4°. — Nunc primum ex antiqua versione latina, opera et studio Pet. Franc. Foggini, Romae 1743. 4°. (Cat. Bodl., I, 800 col. 2.)

(S. 67 unten) De Mely, Le lapidaire d'Aristote (Revue des Études gr.) 1894; s. oben S. 52/3.

The Cotton Grotto — an ancient Quarry in Jerusalem.

With Notes on ancient Methods of Quarrying

by

Dr. Cyrus Adler (Washington).

Librarian of the Smithsonian Institution.

In April 1891, while spending a short time in Jerusalem, the writer became interested in the great subterranean structure known to travellers as the Quarries of Solomon, and to the Arabs as the Cotton Grotto.

The entrance to this structure ist about 100 paces east of the Damascus Gate, and some 19 feet below the wall.[1])

The writer visited this place three or four times, making such examinations as was possible by the light from the torches of the servants of the American Consul, and of some members of the so-called "American Colony" who kindly placed their time at his disposal.[2])

Note was made at the time to the effect that the quarry proceeded 1000 feet, and was about 150 feet in depth. The depth was obtained by the reading of a carefully compensated aneroid barometer, but the other dimension was the result of a mere calculation.

Various measurements have been given at different times. Dr. Barclay stated that the cavern "varies in width

---

[1]) These are the figures given in Baedeker's *Palestine and Syria*, 1894. p. 136.

[2]) The "American Colony" is a party of religious enthusiasts who have given up worldly goods and cares, and await the "second advent." They visit the Mount of Olives every morning at daybreak.

from twenty to one or two hundred yards, and extends about 220 yards in the direction of the Serai (barracks), terminating in a deep pit." In another place Dr. Barclay says that the quarry is from the entrance to the termination in a nearly direct line 250 feet. Still another estimate fixes "the length of the quarry to be rather more than a quarter of a mile, and its greatest breadth less than half the distance". The latest edition of Baedeker describes the quarry as "stretching 213 yards in a straight line below the level of the city, and sloping down considerably on the South." From this diversity it may be inferred that a series of accurate measurements would not be wholly superfluous. Possibly an idea of the size of the quarry may be obtained from the statement that it is "sufficiently large to have supplied much more stone than is apparent in all the ancient buildings of Jerusalem gigantic though these are."[1])

The roof is supported by huge pillars. These are, according to Sir William Dawson, in such good condition that the quarry might be opened at any time with very little expense. Bits of pottery were found actually cemented to the rock by the action of water.

Two large chambers, unlike the rest of the quarry, which was comparatively free from debris, were filled with small stone chippings. The conclusion seemed inevitable that in these places the stone had been dressed,[2]) giving the clue to the meaning of the Biblical passage which is referred to later on.

It was assumed that if the workmen actually dressed the stone here, they must have dropped some tools or other objects; and after picking about among the chippings with such rude implements as were at hand, some objects were actually found. Dr. Herbert Friedenwald, who was of the party, picked up a lamp plainly of Jewish pattern, being one of a few recorded, and the only one found in this place, as far as is known.

---

[1]) By-Paths of Bible Knowledge VI, *Egypt and Syria. Their physical features in relation to Bible History.* by Sir J. William Dawson, Third edition, London, 1892, p. 95.

[2]) All observers seem to agree on this point. See Geike, *The Holy Land and the Bible.* Vol. II, pp. 16—19, New York, 1888.

One foot below the surface of the chippings, the writer found many fragments of pottery. One lot of these fragments have been restored at the United States National Museum, but with the rest nothing could be done. Some were unglazed and undecorated, on others the glazing and decoration were still intact. The greater portion of the fragments discovered, was left with Mr. Baurath Schick, of Jerusalem, in the hope that they might be useful to some future investigator.

There is no record of pottery having been found there before, nor had Mr. Schick the chief local archaeologist, any knowledge of such finds. One foot below the surface of the two chippings, charcoal was found, indicating that the workmen had lighted a fire.

This underground quarry was chosen in preference to the stone of the Zion Hill or of the Mount of Olives, because it offers "a thick bed of the pure white 'M a l a k e' (stone) compact in quality and durable, yet easily worked. This is a finely granular stone, and under the microscope, is seen to be composed of grains of fine calcareous sand and organic fragments cemented together. It is not, like some of the limestones of the region, an actual chalk, composed of foraminiferal shells, but is really a very fine grained white marble."[1])

There is a trickling spring on the right side, but the water is unpleasant to the taste.

The history of this quarry is uncertain, and though there is no good ground for doubting the tradition that it was used by Solomon, still no evidence on this point has thus far been discovered. It was no doubt in existence in the time of Herod, and is perhaps referred to by Josephus under the name of the Royal Caverns situated on the north side of the city.[2])

Its first mention in modern times is contained in the work of Mujîr ed-Dîn, who wrote his U n s a l J a l î l in 1496.[3])

---

[1]) Dawson, l. c. p. 92.

[2]) 5 Wars IV, 2, cited in the *Survey of Western Palestine, Jerusalem*, London, 1884, p. 6.

[3]) See von Hammer, *Fundgruben des Orients* cited by Edward Robinson, *Later Biblical Researches, Boston* 1856, p. 191.

Robinson states (l. c.) that the quarry was open for a short time in the days of Ibrahim Pasha, about 1844 and rumor affirmed, he says, "that his soldiers entered and found water within. A year or two since it was again open; and Mr. Weber, a Prussian Consul at Beirut, with the Mussulman whom we visited on Zion, and another, went in and followed the passage a long way; but as they had neither lights nor compass they could not be sure of the direction nor of the distance. A few days afterwards, when they attempted to repeat the visit with lights, they found the entrance walled up. The Mutsellim had learned that Franks had entered the grotto. This account was afterwards confirmed to me at Beirut by Mr. Weber himself."

The discovery of the quarry in modern times is due to Dr. J. T. Barclay, who accidently found the entrance in 1854.[1])

The origin of the name, "Cotton Grotto" (m a g h â r e t e l K e t t â n) or rather linen grotto, is uncertain.

All of the signs of quarrying remain, including the niches for the lamps necessary for lighting the subterranean work place, and the soot from the lamps themselves.[2])

The method of quarrying was as follows: The rock was blocked out with a metal tool[3]) all around; it was then detached by the insertion of small wooden wedges which when swelled with water drive the rock apart. The traces of all these processes are perfectly plain.

It may be useful to quote the words of an engineer in describing this process.[4])

Palestine under the Moslems, by Guy le Strange. p. 12. Compare also *Itineraires de la Terre Sainte* . . . . par E. Carmoly, Bruxelles 1847, p. 419; H. Sauvaire, *Histoire de Jerusalem et d'Hebron*. Paris, 1876. [On the work Uns al Julîl, see the learned notes of Professor Steinschneider in his *Polemische und apologetische Litteratur*, etc., (Leipzig 1877), p. 177. G.A.K.]

[1]) *The City of the Great King, or Jerusalem as it was, as it is, and as it is to be.* By J. P. Barclay M. D. Philadelphia, 1858, pp. 456—468.

[2]) See Sir William Dawson p. 95.

[3]) See "Chisel Marks in the Cotton Grotto at Jerusalem", by Baurath Schick, and note on the above, by W. M. Flinders Petrie. *Quarterly Statement of the Palestine Exploration Fund*, January, 1892, p. 24.

[4]) "Quarrying Methods of the Ancients," by W. F. Durfee, M.AM. Soc. M. E., *The Engineer's Magazine*, July 1894, Vol. 7. No. 4, pp. 474—491.

"The methods adopted for the horizontal quarrying of the granite blocks of ordinary size was to cut a narrow groove two or three inches deep, parallel with a vertical face of rock, at such distance as the width of the desired stone required; in the bottom of this groove rectangular holes were made, about two inches long, one inch wide, and two inches deep; these were usually placed about four inches apart; dry wooden plugs were then driven tightly into these holes, and the spaces between them in the groove first mentioned, filled with water; and the expansion of the plugs as they absorbed the water split the stone in the lines of the holes. No more uniform and simple application of sufficient force for the purpose, could possibly have been desired".

Ample evidence exists of the use of this method of quarrying in ancient times, and its survival even to modern times is attested. That it was and is still practised in Egypt, is affirmed by Professor Erman, the best authority on ancient Egypt.

"The procedure by which the old Egyptian stone masons extricated the blocks can be distinctly recognized. At distances generally of about 6 inches, they chiselled holes in the rock, in the case of the larger blocks at any rate, to the depth of 6 inches. Wooden wedges were forcibly driven into these holes; these wedges were made to swell by being moistened, and the rock was thus made to split. The same process is still much employed at the present day."[1])

The use of the expansive power of wedges when soaked with water is not however confined in modern times to Egypt.

Mr. Talcot Williams, of Philadelphia informs me that this method of quarrying is still carried on at Mardin in Asiatic Turkey, although gun powder has been in use there for four centuries. The quarries at Mardin like those in Jerusalem, are underground and the dressing of the stone is largely carried on within the quarry.

Professor George P. Merrill has pointed out that this process either survived, or was re-discovered in the last century in New England.[2])

---

[1]) *Life in Ancient Egypt*, described by Adolf Erman, translated by H. M. Ferard, Macmillan 1894, p. 471.

[2]) *Stones for Buildings and Decoration*, p. 325.

"In Pattee's History of Old Braintree and Quincy," he says, "occurs this passage: — 'On Sunday 1803 the first experiment in splitting stone with wedges was made by Josiah Bemis, George Stearns, and Michael Wilde. It proved successful, and so elated were these gentlemen on this memorable Sunday that they adjourned to Newcomb's hotel, where they partook of a sumptuous feast. The wedges used in this experiment were flat, and differed somewhat from those now in use".

As to who can justly claim to be the first to bring this method of splitting into general use, the author has no means of ascertaining. That none of the above can justly claim to have invented the process is evident from the following: —

"I told thee that I had been informed that the grindstones and millstones were split with wooden pegs drove in, but I did not say that those rocks about this house could be split after that manner, but that I could split them, and had been used to split rocks to make steps, door-sills, and large window-cases all of stone, and pig troughs and water-troughs. I have split rocks 17 feet long and built four houses of hewn stone, split out of the rocks with my own hands."

Dr. Daniel G. Brinton states that the quarries of Westchester County, Pennsylvania, which have been in existence for about 140 years, are worked by the same method.

Other methods of quarrying employed by the ancients are described by Professor Merrill.

"It is stated, (Grueber, *Die Baumaterialien-Lehre*, p. 60, 61) that in Finland, even at the present day, granite is split from the quarry bed through the expansive force of ice. A series of holes, from a foot to 15 inches apart, and from 2 to 3 feet deep, according to the size of the block to be loosened, is driven along the line of the desired rift after the usual custom. These holes are then filled with water and tightly plugged. The operation is put off until late in the season and until the approach of a frost. The water in the holes then freezes and by its expansion fractures the rock in the direction of the line of holes. Blocks of 400 tons weight are stated to be broken out in this way.

A more ancient method consisted in simply plugging the holes with dry wooden wedges and then thoroughly saturating them with water, the swelling wood acting in the same way as the freezing water. Another ancient and well known method consisted in building a fire around the stone and when it was thoroughly heated striking it with heavy hammers or throwing cold water upon it."

In splitting stone the ancient Romans are said to have sprinkled the hot stone with vinegar, though whether they thereby accelerated the splitting or caused the stone to break along the definite line is not known. Quartz rocks, it is stated, can be made to split in definite directions by wetting them while hot, or laying a wet cord along the line it is desired they shall cleave. The wet line gives rise to a small crack, and the operation is completed by striking heavy blows with wooden mallets. According to M. Raimondi, the ancient Peruvians split up the stone in the quarry by first heating it with burning straw and then throwing cold water upon it. To carve the stone and obtain a bas relief, the writer contends that the workmen covered with ashes the lines of the designs which they intended to have in relief, and then heated the whole surface. The parts of the stone which were submitted immediately to the action of the fire became decomposed to a greater or less depth, while the designs, protected by ashes remained intact. To complete the work, the sculptor had but to carve out the decomposed rock with his copper chisel."

The following communication in a recent number of *Nature* (Jan. 17, 1895) gives a description of the practice of quarrying by fire still employed in India.

"In one case, I observed the operation of burning over an area. A narrow line of wood fire, perhaps 7 feet long, was gradually elongated, and at the same time moved forward over the tolerably even surface of solid rock. The line of fire was produced by dry logs of light wood, which were left burning in their position until strokes with a hammer indicated that the rock in front of the fire had become detached from the main mass underneath. The burning wood was then pushed forward a few inches, and left until the hammer again indicated that the slit had extended. Thus

the fire was moved on, and at the same time the length of the line of fire was increased, and made to be convex on the side of the fresh rock. The maximum length of the arc amounted to about 25 feet. It was only on this advancing line of fire that any heating took place, the portion which had been traversed being left to itself. This latter portion was covered with the ashes left by the wood, and with thin splinters which had been burst off. These splinters were only of about $^1/_8$ inch thickness, and a few inches across. They were quite independent of the general splitting of the rock, which was all the time going on at a depth of about five inches from the surface. The burning lasted eight hours, and the line of fire advanced at the average rate of nearly 6 feet an hour. The area actually passed over by the line of fire was 460 square feet, but as the crack extended about three feet on either side beyond the fire, the area of the entire slab which was set free, measured about 740 square feet. All this was done with may be about 15 cwt. of wood. Taking the average thickness of the stone at 5 inches, and its specific gravity as 2.62, the result is 30 lbs. of stone quarried with 1 lb. of wood."

Between Mexico and Peru the use of the expansive force of the wooden wedge was employed for purposes of quarrying and there is abundant evidence of the employment of fire for the same purpose on this continent.

Professor Graetz sums up what is known from Biblical sources of the quarrying work done for the Temple in these words: — "Eighty thousand of these unhappy beings worked in the stone quarries day and night by the light of lamps. They were under the direction of a man from Biblos (Giblem) who understood the art of hewing heavy blocks from the rocks, and of giving the edges the necessary shape for dove-tailing. Twenty thousand slaves removed the heavy blocks form the mouth of the quarry, and carried them to the building site."[1])

The Biblical statement is as follows: — "And the King commanded, and they hewed out (brought away, margin. great stones, costly stones, to lay the foundation of the house

[1]) *History of the Jews*, by Professor H. Graetz. Vol. I, p. 163. Philadelphia. The Jewish Publication Society of America. 1891.

with wrought stone. And Solomon's builders and Hiram's builders and the Gebalites did fashion them, and prepared the timber and the stones to build the house"[1])

The only place in which the word quarry actually occurs in the Old Testament is I Kings VI, I "And the house when it was building was built of stone made ready at the quarry;[2]) and there was neither hammer nor axe nor any tool of iron heard in the house, while it was in building".

It is true that the authorized version renders פסילים in Judges 3, 19 and 26 by quarries, but this is altered in the revised version, and is no doubt incorrect; the term apparently means either stone images (its usual use) or localities where there was an especial cult of such images.[3])

The passage in Kings, just cited, is fully explained by the situation of the quarry and the undoubted fact that the stones were quarried underground. The sound of the tool could certainly not be heard on the Temple Hill from the underground chambers at the Damascus Gate, probably not in any part of the City.

It might seem at first sight that the underground quarrying by wedges or fire would offer an explanation of the statement concerning the stones to be used for the altar. In Exodus 20,25, (R. V.) we read "And if thou make me an altar of stone, thou shalt not build it of hewn stones; for if thou lift up thy tool upon it thou hast polluted it".

Further consideration however, shows that this is not possible and that the stones referred to must have been boulders. This view is amply confirmed by an historical account in the Talmud kindly pointed out by Mr. S. Schechter of Cambridge, England.

In tract Midoth 36[a], it is stated that the stones for the altar were from the valley of Beth-Kerem, that they dug down to the virgin soil (or unbroken ground) and that they were perfect stones not touched by iron.

---

[1]) I Kings 5, 17 till 8; cf. also I Chronicles 22, 2 and 15; II Chronicles 2, 17.

[2]) The Hebrew word translated quarry is מסע.

[3]) The authority of the Targum is, however, in favor of quarries; still as it refers to a place in the neighborhood of Gigal it is not especially significant in the present connection. The verb פסל in a number of Targumic passages means to quarry.

The Beth-Kerem 'house of the vineyard' mentioned here does not seem to have been identified by the geographers. One naturally thinks of the passage in Jeremiah 6, 1 "Raise up a signal on Beth-hakerem" (cf. also Neh. 3, 14). This place is usually identified with the so-called Frank mountain near Jerusalem, but is more likely that it is the same as the modern Ain Karem 'spring of the vineyard'. On the ridge above Ain Karem are cairns which may have been used as beacons of old. One is 40 feet high and 130 feet in diameter, with flat top 40 feet across.[1])

The late Professor Robertson Smith fully demonstrated the significance of cairns in connection with the altar among Syrian tribes[2]) and this significance is also found in America, some of the North Coast Indians setting up cairns in place of the ordinary totem-posts.

---

[1]) *Quarterly Statement Palestine Exploration Fund*, 1881, p. 171; *Palestine*, by Rev. Archibald Henderson, Edinburgh, 1893, p. 190.

[2]) *Fundamental Institutes of Semitic Religions*, pp, 183, 185 ff.

Die Pôlēl-Conjugation und die Pôlāl-Participien

von

Prof. Dr. J. Barth (Berlin.)

Über das Wesen der Pôlēl-Conjugation, welche im Hebräischen sowohl bei den Verben med. *w* et *j*, als bei denen mediae geminatae auftritt, gehen die Ansichten der Forscher sehr auseinander und eine nähere Begründung der vorgetragenen Meinungen ist selten erfolgt. Die meisten neueren Grammatiker des Hebr. geben dem Pôlēl eine verschiedene Deutung, je nachdem es bei den ו"ע[1]) oder aber bei den ע"ע-Verben erscheint. So sieht Böttcher (*Lehrgebäude*, § 1016) in סֹבֵב und allen entsprechenden Formen aus ע"ע-Wurzeln Bildungen mit „vorderer Vocaldehnung“ (eines *ă* zu *â* = hebr. *ô*) also ein *sâbib*, dagegen in קוֹמֵם und dessen ו"ע-Correspondenzen solche „mit hinterer Wiederholung“ (d. h. des 3. Radicals), also ein *qawmim*.[2]) — Olshausen (§ 251 b) schwankt bei den ו"ע, ob קוֹמֵם = urspr. *qawmēm* oder = urspr. *qâmēm* sei, nimmt dagegen bei den ע"ע gleichfalls das Eintreten eines langen *â* hinter dem 1. Guttural, also z. B. סֹבֵב = urspr. *sâbēb* an (§ 254). In der Anmerkung zu § 254 stellt er vermuthungsweise noch eine dritte Meinung auf: vielleicht seien beide schwache Classen zuerst auf zwei Consonanten zurückgeführt (wie bei בַּלְבֵּל und גַּלְגַּל von בִּיל und גַּלַּל), dann zum Zweck der Pielbildung *â* hinter dem ersten Radical eingefügt und zugleich noch der letzte Radical verdoppelt worden. — Dieselbe Duplicität, als liege einerseits

---

[1]) Darunter sind hier und im Folgenden auch die ו"ע-Verba mit zu verstehen.

[2]) S. § 1020, 2.

bei den ע״ע eine Doppelung des letzten Radicals, dagegen bei den ע״ע der Einschub eines *ô* hinter dem 1. Radical vor, welch letzteres aus semitischem *â* getrübt sei, behaupten auch Gesenius-Kautzsch (§ 72 vgl. mit § 67, 8 und § 55,1), König (*Lehrgebäude* I, S. 451 vgl. mit S. 349), Bickell (§ 116 vgl. m. § 135), Land (§ 55 vgl. m. § 217d[1]) und Wright[2]).

Während von diesen Gelehrten angenommen ist, dass dieselbe Endform beider Wurzelclassen durch zweierlei ganz verschiedene Bildungsprocesse zu Stande gekommen sei, vertritt Ewald[6] (§ 125a) die Meinung, dass die Form ursprünglich bei den ע״ע gebildet worden sei, indem statt der hier schwierigen Schärfung des 2. Radicals das vorangehende *ă* zu *â* (= hebr. *ô*) gedehnt worden sei. Von ihnen aus sei der Pôlēl dann auf die Verba med. *w* übertragen worden. Er setzt also hinter dem 1. Radical des urspr. Piels der ע״ע ein *ă* voraus, welches aber in der hebr. Periode dort nicht nachweisbar ist. Ähnlich auch M. Hartmann[3]), der im Pôlēl die III. Conjg. der ע״ע-Verba sah, welcher sich die ע״ו accomodirt hätten. — Umgekehrt lässt Stade (§ 155 c, d) die Form ursprünglich bei den ע״ו gebildet und dann durch Analogie auf die ע״ע übertragen sein. Jener ע״ו-Verbalart soll es eigenartig sein, den Intensivstamm durch Wiederholung des 3. Radicals zu bilden, aus dem *qâma* des Qal ein *qâmama* bezw. hebr. קֹימֵם (nach Eindringen des Impf.-*ē* in der 2. Silbe) zu entwickeln.

All diesen Aufstellungen gegenüber, dass ein Pôlēl von סֹבֵב ein urspr. *â* hinter dem 1. Radical hatte oder, was dasselbe, dass in diesem Pôlēl eine der arab. III. Conjugation entsprechende Form vorliege, wies Nöldeke[4]) auf mehrere correspondirende syrische Bildungen hin, welche zeigten, dass das hebr. *ô* nicht aus *â*, sondern aus *au* entstanden sei, nämlich ܐܬܩܘܪܪ, ܐܬܓܘܪܪ, ܐܬܦܘܩܩ, ܐܬܦܘܫܫ, ܐܬܒܘܪܪ, abgesehen von אֶשְׁתּוֹמֵם Dan. 4, 16 und Formen aus dem

---

[1]) Die Citate aus Bickell und Land, deren Grammatiken mir nicht vorliegen, nach König *a. a. O.*

[2]) *Lectures on Comparative Grammar* S. 203 vgl. m. 252.

[3]) *Die Pluriliteralbildungen in den semitischen Sprachen* I (einziger) Theil. S. 2—3.

[4]) *ZDMG* 29, 326; 30, 184—5.

Targumischen und Christlich-Palästinischen (*ZDMG* 22, 490), die als Hebraismen beanstandet werden könnten. Wenn hiergegen Stade,[1]) um die Abkunft eines קוֹמֵם aus *qâmēm* zu behaupten, einwandte: „syrisches *au* kann Zerdehnung aus *ô* sein“, so beruht das auf Uebereilung. Denn ein *ô* würde ja nach der von ihm und den Andern angenommenen Natur des Pôlēl nur im Hebräischen in Folge der hier allein üblichen Trübung des *â* zu *ô*, nicht aber im Syrischen, wo das semitische *â* unverändert bleibt, vorgelegen haben, konnte sich also auch hier nicht in *au* zerdehnen.

Aus diesem Dissens der Ansichten möge es sich rechtfertigen, wenn im Folgenden das strittige Problem einer kurzen Erörterung unterzogen und im Hinblick auf einige verwandte semitische Erscheinungen seine Lösung versucht wird.

Es ist unter allen Umständen wahrscheinlich, dass die Bildung nicht bei den ו"ע-Verben einen anderen Charakter als bei der ע"ע-Classe hat, dass sie vielmehr bei einer dieser beiden auf organischem Wege zu Stande gekommen und dann durch Analogie auf die verwandte schwache Classe übertragen sein wird.[2]) Es ist daher zunächst zu prüfen, bei welcher von beiden schwachen Stammarten sie primär hervorgebracht sein mag. Dass dies nicht bei den Verbis med. gemin. der Fall gewesen, dafür ist schon ein wichtiges Indiz die Thatsache, dass das Hebr. — wie alle anderen semitischen Sprachen — sehr wohl im Stande war, aus denselben regelrechte Pielbildungen hervorzubringen und in der That auch eine Reihe von Pielformen gebildet hat,[3]) wogegen von den ע"ו-Verben in alter Zeit keine, und erst in der aramaisirenden Decadenz der Sprache einige vereinzelte Formen nach Art des Aramäischen gebildet worden sind (קַיֵּם, קִיְּמוּ Esth. 9, 31, 32 u. s. חִיַּבְתֶּם Dan. 1, 10, הִצְטַיֵּד Jos. 9, 12, daneben noch עִוֵּד Ps. 119, 61.). Das Hebr. hatte also nur

---

[1]) *Hebr. Gramm.* S. 120, Anm. 3.

[2]) Wie dies auch bei anderen diesen beiden Classen gemeinsamen Eigenthümlichkeiten anzunehmen ist, z. B. der Hervorbringung von Reduplicationsstämmen wie גלגל (von ע"ע), בלכל (von ע"ו) u. s. w., bei der Einfügung des sogenannten Bindevocals *ô* im Perf., *ê* im Impf. in סַבּוֹתָ, תְּסֻבֵּינָה u. s. w. einer —, תְּקִימֶינָה, הַקִימוֹתָ u. s. w. andererseits.

[3]) Z. B. עִלֵּל, רִנֵּן, חִנֵּן, סִבֵּב, רִצֵּץ, חִלֵּל, הִלֵּל u. A.

bei diesen letzteren Verben, wo es das regelrechte Piel nicht bildete, weil es das intervocalisch geschärfte *w* als eine zu grosse Härte empfand, ein Bedürfniss nach einem Ersatz des Piels, nicht aber bei der *y"y*-Classe.

Hiermit ist es in Uebereinstimmung, dass eine formell dem Piel entsprechende Bildung des Arabischen ebenfalls nur von Verben med. *w* et *j*, nicht aber von med. gemin. aus gebildet ward, nämlich die zahlreichen Infinitive بَيْنُونَةٌ „weggehen" von بَانَ (med. *j*), كَيْنُونَةٌ „sein" von كان (med. *w*), دَيْمُومَةٌ „andauern" (med. *w*), بَيْدُودَةٌ „weggehen" von باد u. v. A.[1]) Im Arabischen hat sich diese Reduplication des letzten Radicals nur auf dem Gebiet des Nomens, d. h. der Infinitivbildung vollzogen,[2]) nicht bei der Verbalflexion, und es ist dort in Folge davon auch keine Verstärkungsbedeutung, so weit wir sehen können, an sie gebunden. Aber der Process der Formbildung ist derselbe wie beim hebr. Poel, und er erscheint, was wichtig ist, nur bei den Verbis med. *w* et *j*. Die genannten Infinitive sind übrigens ursprünglich von der Classe med. *j* aus gebildet[3]) und durch Analogie auf die med. *w* übertragen worden. Auch sonst finden sich im Arab. noch die zwei Infinitive mit verdoppeltem dritten Radical سُوُدٌ „herrschen", عُوُطٌ „schwerträchtig sein" und die mit diesen Infinitiven in Verbindung zu bringenden Formen von Plurales fracti عُوَطٌ „schwer trächtige" (zum Sing. عائِطٌ) und حُوَلٌ „längere Zeit unfruchtbare" (Kamelinnen, zum Sg. حَائِلٌ)[4]), wiederum nur von sogen. hohlen Wurzeln, während von med. gemin. keine entsprechenden Formationen vorliegen.

Das Hebr. selbst bietet ausserhalb des Pôlēls ebenfalls zwei Nomina mit derselben Wiederholung des Schlussradicals, und auch diese beiden gehen von sogen. hohlen Wurzeln aus:

---

[1]) Vgl. meine *Nominalbildung* S. 210—11.

[2]) Vermuthlich in Folge einer lautlichen Härte, die gerade der normale Infinitiv aufwies; vgl. *a. a. O.* S. 211.

[3]) Vgl. das ständige *j* hinter dem ersten Radical in bajnûnat, kajnûnat u. s. w.

[4]) *Nominalbildung* S. 212, Anm. 2. — Die beiden begriffsverwandten Plurr. fracti haben wohl in der Bildungsweise auf einander eingewirkt.

נִיחוֹחַ „Annehmlichkeit“ (von √נוח, ܢܝܚܐ, نَيَّحَ „gab Ruhe“) und כִּידוֹד „Funke“ (von كَادَ „brachte Feuer hervor“).[1]) Nur das vereinzelte נִיצוֹץ „Funke“ geht hier auf den ע״ע-Stamm נצץ „funkeln“ Ez. 1, 7 zurück, seine Bildung ist vielleicht in Analogie nach dem begriffsgleichen כִּידוֹד erfolgt. Von diesem zweifelhaften Einzelfall abgesehen, zeigt es sich also, dass, wo sonst im Semitischen dem Pôlēl entsprechende Formationen aus den schwachen Wurzeln vorliegen, sie aus den ע״ו- und ע״י-, nicht aus den Wurzeln med. gemin. hervorgegangen sind.

Dasselbe Ergebniss liefert eine Betrachtung der hebräischen Participien der Form שׁוֹבָב, עוֹלָל, welche ebenfalls keine Berücksichtigung für die Lösung der Pôlēl-Frage und auch sonst noch keine befriedigende Erklärung gefunden haben[2]). Sie sind nicht etwa aus dem Pôlēl gebildet; denn im Gebrauch stellen sie sich zum Qalstamm. Sprachlich sind sie um so werthvoller, weil ihre Entstehung und die des Pôlēl parallel und unabhängig nebeneinander hergehen und die Erklärung des Processes bei der einen Art an dem der anderen sich bewähren muss. Es sind folgende Participien:

a) שׁוֹבָב „abtrünnig, abwendig“, Pl. שׁוֹבָבִים (im Ganzen 3 Mal, der Sing. noch öfter als Nom. prop.), synonym mit dem zum Qal gehörigen מְשׁוּבָה(יִשְׂרָאֵל) (4 Mal), entsprechend dem Qal Jer. 8,4; Jos. 23,12, auch mit מֵאַחֲרֵי „sich abwenden“ (Jos. 22,16; 23, 29; 1 Sam. 15, 11, ohne Praepos. Jos. 23, 12; Jer. 8, 4); nur einmal Jer. 8,5 entspricht שׁוֹבְבָה[3]). — Ihm parallel geht mehrfach ein Particip שׁוֹבֵב, שׁוֹבֵבָה Jer. 31, 22; 49, 4; Mi. 2,4.

---

[1]) *A. a. O.* S. 210.

[2]) Nach Ewald (§ 160a) wären sie aus שׁוֹבֵב, עוֹלֵל gedehnt und diese selbst Pôlēl-Participien ohne מ. Aber sie gehören im Gebrauche nicht zum Pôlēl, und wann wäre im Hebr. je das ē eines Particips so in ā gedehnt worden? — Olsh. (§ 187a) und nach ihm Stade (§ 233) stellen sie neben רַעֲנָן und שַׁאֲנָן, ohne dann aber erklären zu können, wieso שׁוֹבֵב und עוֹלֵל parallel neben ihnen hergehen.

[3]) Im Hinblick auf das sonstige Entsprechen des Qal und die anderweitig stets causative Bedeutung von שׁוֹבֵב ist dies als eine vereinzelte Angleichung an שׁוֹבָב anzusehen.

b) עוֹלָל „Kind“ (2 Mal), Pl. עוֹלָלִים (2 Mal), mit Suff. עוֹלָלַיִךְ. עוֹלָלֶיהָ. Zum Stamm vgl. עוּל „Kind“ Jes. 49, 15; 65, 20, עֲוִילִים „Kinder“ Hiob dreimal; syrisch ܥܘܠܐ „Kind“, ܥܝܠܐ „Füllen“; aethiop. *'ewâl* „Füllen“ [1]). Als verbaler Stamm ist arab. غَالَتْ ولَدَها „sie säugte ihr Kind“ wovon غَيْلٌ „Milch der Säugung“, غِيَلَةٌ „Säugen während der Schwangerschaft“ zu vergleichen.[2]) — Parallel daneben עוֹלֵל (4 Mal), Pl. עוֹלְלִים.

c) Auch דוּמָם „schweigend“ rechne ich, wie schon an anderer Stelle bemerkt[3]), zu diesen Participien, nur dass hier das *ô* zu *û* getrübt worden ist, sei es durch den folgenden Labial oder durch Angleichung an דוּמָה, welches das entsprechende Abstract ist und mit jenem zusammen auf √דום zurückgeht. Die etwaige Annahme, dass *ām* hier dieselbe Adverbialendung wie in חִנָּם, רֵיקָם, אָמְנָם sei, wird ausgeschlossen durch den rein adjectivischen, bezw. participialen Gebrauch in אֶבֶן דוּמָם Hab. 2, 19, טוֹב וְיָחִיל וְדוּמָם Klgl. 3,26. Die einzige sonst noch vorkommende Verbindung שְׁבִי דוּמָם aber ist in Hinblick hierauf wie מוֹלִיךְ שׁוֹלָל u. s. w. zu erklären.

d) שׁוֹלָל (Hi. 12, 17, 19, auch Mi. 1,8 im Qri; k'th. שילל). Mit diesem Particip steht es misslich, weil die Bedeutung unsicher und in Folge dessen die Wurzel, aus der es abzuleiten, zweifelhaft ist. Hi. 12, 17: מוליך יועצים שולל ושופטים יהולל führt das parallele יְהוֹלֵל und der naturgemäss hier geschilderte Gegensatz des zukünftigen zu dem bisherigen Zustande der יועצים auf die Bedeutung „verdummt, bethört“ (Vulg. „mente captus“),

---

[1]) Hierzu gehört aber nicht מְעוֹלֵל Jes. 3, 12, welches sonst dem constanten Sprachgebrauch entgegenstehen würde; es ist vielmehr Particip von עוֹלֵל „muthwillig handeln“, wie auch das ihm in vs. 4 entsprechende תַּעֲלוּלִים „Muthwillen“ (concret) bedeutet und zu עִלֵּל oder עוֹלֵל gezogen werden muss. So nimmt es auch die LXX, die in vs. 12 οἱ πράκτορες, in vs. 4 ἐμπαῖκται übersetzt.

[2]) Nicht عِيالٌ und عَيِّلٌ, welches die Familie im Ganzen, die man ernähren muss, bedeutet.

[3]) *Nominalbildung* S. 352, Anm. 2.

nicht auf „gefangen“ (LXX, Targ.) oder „ausgezogen“ (Dillm.). In Hi. 12, 19: מוליך כוהנים שולל ואיתנים יסלף würde diese Bedeutung nicht nothwendig, aber auch nicht unpassend sein, weil es besagen kann, die Priester, als die Gesetzeslehrer und —entscheider würden von Gott bethört und rathlos gemacht.[1]) Als Verbum würde sich vorzüglich אֶשְׁתּוֹלֵל anschliessen in Ps. 76,6: אשתוללו אבירי לב נמו שנתם „bethört wurden, die vorher muthigen Herzens gewesen waren (parallel b: „und nicht fanden die Kriegsleute ihre Hände“ d. h. sie waren rathlos.). Im Arabischen würde gut entsprechen: أَثْوَلُ „thöricht, wahnsinnig“ ثَالَ und ثَوِلَ „wahnsinnig werden“. Aber dem gegenüber steht Mi. 1,8: אילכה ועירם (Qr. שׁוֹלֵל) שׁיֹלֵל, wo das parallele ועירם im Hinblick auf andere Stellen (wie Jes 20,3. 4. 5) eine Bedeutung ähnlich wie nackt, barfuss nahelegt. Es wäre möglich, dass wir zweierlei Worte in שׁוֹלֵל und שׁיֹלֵל vor uns haben. In jedem Fall empfiehlt es sich, ein Wort so zweifelhafter Bedeutung nicht zur Grundlage grammatischer Schlussfolgerung zu machen.[2])

Die drei klarliegenden Fälle obiger Participien gehen zweifellos auf ו״ע-Stämme zurück. Wie mögen sie wohl entstanden sein? Zur Pôlēl-Conjugation können sie nicht gehören; das ist ausgeschlossen sowohl durch ihre intransitive Bedeutung, als durch den ihnen charakteristischen *ā*-Vocal der zweiten Silbe, welcher mit dem dem Pôlēl durchweg eignenden *ē* der zweiten Silbe unvereinbar ist. Ebensowenig ist die Möglichkeit eines Anschlusses an das passive Pôlal gegeben, weil Participien wie שׁוֹבָב, עוֹלָל begrifflich sich nicht in eine passive Conjugation einfügen lassen und weil die beiden Parallelformen שׁוֹבֵב, עוֹלֵל zeigen, dass auch die Sprache jene nicht als Passive sondern als active Participien empfunden hat. Nun zeigt es sich, dass das gemeinsemitische

---

[1]) Vgl. auch den unmittelbar folgenden Vers: „Der die Sprache der Wohlbewährten beseitigt und den Verstand der Greise hinwegnimmt.“

[2]) Natürlich gehört nicht hierher das öfters vorkommende שׁוֹרְרִי, da dies nicht auf ein שׁוֹרֵר (dessen suffigirter Plur. *שׁוֹרְרִי heissen müsste), sondern *שׁוֹרֵר zurückgeht. — Ein Infinitiv oder Abstractum wie רוֹמֵם Ps. 66, 17 passt schon seiner Bedeutung nach nicht in diese Reihe.

Verstärkungsparticip *qattâl*, das sonst im Hebr. nicht eben selten ist[1]) und das auch von Stämmen med. *j*. ausgebildet wird und zwar so, als wäre das *j* ein fester Consonant (דַּיָּן, צַיָּד[2]), bei den Wurzeln mit mittlerem nichtconsonantischem *w*[3]) überhaupt nicht vertreten ist, auch nicht so, dass sie die Form etwa nach der Analogie der letztgenannten ע״י-Formen bildeten[4]). Diese hier vermissten Formen sind es, welche durch die oben erwähnten ersetzt und vertreten werden. Das Hebräische, welches ein intervocalisches geschärftes *w* stärker scheute, als ein geschärftes *j* in gleicher Position[5]), liess statt der Schärfung des halbvocalischen mittleren *w* eine Doppelung des nachfolgenden Radicals eintreten, indem es im Übrigen die sonstige Structur und die Vocale dieses Steigerungsparticips unverändert beibehielt: statt *qawwâm[6]) trat *qawmâm* ein, wodurch auch nach der sonstigen Art dieser Wurzeln das *w* sich wieder mit dem vorherigen *â* zu dem Diphthong *ô* verbinden konnte[7]). Falls das etymologisch zweifelhafte שׁוֹלָל zu einem Stamm med. gemin. gehört, würde es durch Analogie den obigen ע״ו-Participien nachgebildet sein, da auch von den ע״ע aus das Hebr. keine Participien der Form *שַׁלָּל entwickelt hat, in gleicher Weise wie dies zumeist auch beim verbalen Steigerungsstamm geschehen ist.

Als *qattâl*-Formen sind die obigen Bildungen Steigerungsparticipien aus dem Qalstamm[8]), und so erklärt es sich ganz natürlich, dass neben עוֹלָל zweimal עוּל (Jes. 49,15;

---

[1]) z. B. נַגָּח, כֶּהָשׁ, גַּנָּב. טַבָּח u. A.

[2]) Nach diesem letzteren wohl auch die Analogiebildung דַּיָּגִים Jes. 19, 8, so auch Jer. 16, 16 im Qrî, dagegen דַּוָּגִים im K'th., wie Ez. 47, 10 allein vorkommt.

[3]) Wie שׁוּב, קוּם u. s. w. Wurzeln mit durchweg consonantisch behandeltem *w*, die natürlich auch in dieser Form das *w* als festen Consonant behandelten (wie עַוָּל von יְעַוֵּל, עַוְלָה, — דַּוָּי von דָּוֶה) gehören nicht hierher.

[4]) Wie das Aramäische, z. B. קַיָּם, חַיָּב u. s. w. von ע״ו-Stämmen.

[5]) Auch das Syrische bildet von den beiden Classen der ע״ו- und ע״י-Verba Formen mit geschärftem mittleren Radical meist nach der Art seiner ehemaligen ע״י; vgl. die in Anm. 4 genannten Participien und den Paël, der fast durchweg wie *qajjēm* lautet.

[6]) Die Annahme dieser Grundformen rechtfertigt sich durch דַּיָּן, צַיָּד.

[7]) Wie z. B. von √מות aus מָוֶת, aber מוֹתִי.

[8]) Vgl. *Nominalbildung* S. 48

65,20) = syr. ܟܘܢܐ hergeht, die ebenfalls ein actives Qal-particip darstellen [1]). Eine weitere Folge war es, dass sich in Analogie nach jenen Qalparticipien mit gedoppeltem letzten Radical auch die gewöhnliche Form eines Qalparticips קֹטֵל so entwickelte, dass es verdoppelten letzten Radical zeigte, d. h. dass שׁוֹבָב und עוֹלָל durch Analogie ein שׁוֹבֵב, עוֹלֵל nach sich zogen. Denn da die Sprache die ersteren Formen mit Recht als Participien des Qalstamms empfand, so schien die Doppelung des letzten Radicals, die in Wahrheit nur eine Compensation für die unterbliebene Schärfung des Mittelradicals war, dem naiven Sprachgefühl auf ע"ע-Wurzeln שבב, עלל zurückzuweisen, und es war dann natürlich, dass man auch ein normales Particip *qôtēl* aus diesen vermeintlichen Stämmen bildete. Haben ja auch ohne solchen Anlass vereinzelte ע"ו-Wurzeln im Hebr. Qal-Participien wie von ע"ע gelegentlich gebildet [2]).

Derselbe Process wie bei obigen Participien hat nun von denselben ע"ו-Wurzeln aus auch zur Bildung des Pôlēl geführt. Statt des regelmässigen *qittēl* musste zunächst bei קום u. s. w. wegen des *w* ein *qawwēm* mit *ă* der 1. Silbe zu Grunde gelegt werden [3]). Die Schärfung des intervocalischen *w* wurde aber auch hier vermieden und durch Doppelung des nachfolgenden Radicals vertreten: *qawmēm* für **qawwēm* u. s. w. Die so entstandenen Formen des ע"ו-Steigerungsstammes haben die ע"י-Wurzeln durch Analogie ebenso nach sich gezogen, wie im Aramäischen umgekehrt die med.

---

[1]) Entsprechend dem arab. *qătûl*, wie סוּר „sich abwendend, sich trennend" Jer. 2, 21; Jes. 49, 21, סוּג „abweichend" Prov. 14, 14, שׁוּב „sich abwendend" Mi. 2, 8, חוּשִׁים „eilende", Num. 32, 17 (*Nominalbildung* S. 180 unt.).

[2]) So לוֹצְצִים Hoš. 7, 5; רוֹמֵמָה Ps. 118, 16. Zu trennen hiervon ist es, wenn zu einem Polelstamm, wie תְּעוֹנֵנוּ Lev. 19, 26 neben dem Partip. מְעוֹנְנִים (öfter) auch das hieraus verkürzte עֹנְנִים (5 Mal) vorkommt; denn die Anfangsgenannten gehören nicht zu einem Polelstamm.

[3]) Wie נוֹשַׁב vgl. mit נִקְטַל, הוֹשִׁיב vgl. m. הִקְטִיל. — Zur Beruhigung sei ausdrücklich bemerkt, dass die supponirte Grundform *qawwēm* über die wurzelhafte Ursprünglichkeit des radicalen *w* nicht mehr aussagt, als מָוֶת über die in √מות und דַּיָּן, צַיָּד über die des *j* ihrer Wurzeln, ܩܰܝܡ, ܩܰܝܨ über das *j* ihrer ע"י-Prototype.

w- der Analogie der med. j-Wurzeln gefolgt sind. Auch ein beträchtlicher Theil der ע"ע-Stämme ist im Hebr. in diese Analogie hineingezogen worden, während andere bei ihrer ursprünglichen Bildung verharrten (s.oben.).

Ob nun aber die wenigen syrischen Paulelbildungen ihrer Entstehung nach mit den hebräischen verglichen werden dürfen, bezweifle ich sehr. Fast alle gehen von ע"ע-Wurzeln aus und haben ein zum Paelstamm gehöriges nom. act. ܩܘܬܠܐ neben sich, aus dem sich das verbale *'cthqauṭal* [1]) zwanglos als Denominativ erklärt [2]). אֶשְׁתּוֹמַם Dan. 4,16 ist, wie seiner Wurzel, so wohl auch seiner Form nach Palästinismus. Abgesehen davon finden sich ja auch bei starken Wurzeln Fälle wie ܐܬܥܘܩܕ „krumm sein" targ. סוֹבַר „ertragen", nach deren Art sie sonst erklärbar wären. Das ganz isolirte zu dem ע"ו-Stamm בור gehörige ܐܬܒܘܪܪ „bestürzt sein" [3]), das jedenfalls äusserst selten ist, und auf Begriffsanalogie beruhen kann [4]), genügt für die ע"ו-Stämme nicht, im Syrischen diese Bildung zu sichern.

Dazu kommt, dass im Syrischen sowohl die ע"ע- als die ע"ו-Wurzeln ihre normale, der des starken Verbs entsprechende Flexion besitzen, mithin für eine solche Intensivstamm-Neubildung auch kein Anlass vorlag. Die äussere Aehnlichkeit dieser Formen mit dem Polel wird durch die der ע"ו-Derivate auf S. 86—7 genügend aufgewogen.

Das Hebräische hat bei dem Passiv des Pôlēl in der ersten Silbe den Vokal unverändert gelassen. Das erklärt sich einfach daraus, dass das vocalische Verhältniss der ersten Silben von Activ und Passiv sonst immer der Gegen-

---

[1]) Für sehr bedeutsam halte ich es, dass kein einziges actives *qaŭte*, sondern immer nur das Passiv vorliegt, das so oft als Denominativ erscheint.

[2]) ܓܘܪܪܐ „Wiederkauen" steht so neben ܐܬܓܘܪܪ, ܦܘܫܫܐ = تحلّل neben ܐܬܦܘܫܫ „hinschwinden", ܦܘܩܩܐ = التثاوب wird BA 7323 neben ܐܬܦܘܩܩ überliefert, ܩܘܪܪܐ (Erkältung) κατάῤῥους neben ܐܬܩܘܪܪ. Vgl. schon Nöldeke *a. a. O.* Weitere Fälle von ע"ע sind im Syrischen nicht nachgewiesen.

[3]) Vgl. ܒܘܪܐ, ܒܘܪܐ stultus, arab. بُورٌ homo nequam.

[4]) Es könnte z. B. dem אֶשְׁתּוֹמַם nachgebildet sein. Es ist von Psm. nur aus einer Stelle bei Jacob von Serûg belegt.

satz zwischen dem hellen *i* und dem dunkeln *u*, *o* war [1]). Nachdem nun aber hier schon im Activ aus dem urspr. *aw* ein dunkles *ô* in der ersten Silbe sich gebildet hatte, war die übliche Vocalgegensätzlichkeit in der 1. Silbe ausgeschlossen und die Sprache beschränkte sich hier [2]) auf das in den zweiten Silben ebenfalls allgemein durchgeführte Vocalverhältniss von ē : ā für Activ und Passiv unseres Intensivstamms.

---

[1]) *qit*tel: *qut*tal, — *hiq*tîl: *hoq*tal bezw. *huq*tal (הָסַב).

[2]) Obgleich dies in einem andern Fall, bei den פ"י, nicht geschehen ist, vgl. הוֹלִיד : הוֹלַד u. A.

A Study of the use of לֵב and לֵבָב in the Old Testament

by

Prof. Charles A. Briggs DD. (New-York).

לֵב and לֵבָב are treated in the Lexicons as one and the same word, and no attempt has been made thus far, or as far as I know, to distinguish them. In the preparation of the new American and British edition of Robinsons' Gesenius Hebrew Lexicon edited by Francis Brown, S. R. Driver and myself, it fell to my let to prepare the psychological terms. I made a complete induction of the passages in the Hebrew Scriptures in which these terms occur in the summer of 1891. I have waited until we reached them in our publication of the Lexicon, before giving the facts to the public. In the Lexicon a summary of the facts will be given. The article of them will be given in this paper.

(A) The usage of the Hexateuch.

(1) *The code of sanctity* uses only לֵבָב Lv. 19^{17} $26^{36.\ 41}$ Nu. 15^{39} fourtimes.

(2) *The Deuteronomic code* Dt. 12—26 uses only לֵבָב 13^{4} $15^{7.\ 9.\ 10}$ $17^{17.\ 20}$ 18^{21} 19^{6} $20^{3.\ 8.\ 8}$ 26^{16} twelvetimes. The Introduction to that code Chaps. 1—11 has the same usage. 1^{28} 2^{30} $4^{9.\ 29.\ 39}$ 5^{26} $6^{5.\ 6}$ 7^{17} $8^{2.\ 5.\ 14.\ 17}$ $9^{4.\ 5}$ $10^{12.\ 16}$ $11^{13.\ 16.\ 18}$ twentytimes. The only exception 4^{11} עַד לֵב הַשָּׁמַיִם is an error of the Massoretic text. The Samaritan codex gives לבב. The Conclusion of the code. Chaps. 27—28 has the same usage $28^{28.\ 47.\ 67.}$ The exception 28^{65} לֵב רַגָּז when compared with $28^{22.\ 47.\ 67}$ can hardly be genuine. It is doubtless a copyist's error. The later additions to Deuteronomy ndseu rthe same usage. $29^{17.\ 18}$ $30^{1.\ 2.\ 6.\ 6.\ 6.\ 10.\ 14.\ 17}$ 32^{46}. The

exceptions are 29^{3} נתן לב לדעת which is used by the Redactor after Je. 24^{7}, and 29^{18} לִבְּי בְּשִׁרְרוּת, only here in the Hexateuch, taken from Jeremiah who uses the phrase 8 times. Je. 3^{17} 7^{24} 9^{13} 11^{8} 13^{10} 16^{12} 18^{12} 23^{17}. There can be little doubt therefore that in the original of D. only לֵבָב was used.

(3) *The Deuteronomic sections of Joshua* also use לֵבָב Jos. 2^{11} 5^{1} 7^{5} 14^{7} 22^{5} 23^{14}. The exceptions are (a) 11^{20}לְחַזֵּק אֶת־לִבָּם. But this is so strictly a phrase confined to E. and P. that it must be regarded as originally taken from one of them; if by the Deuteronomic redactor it must have been taken from a source of E underlying his present work; if from P. it must be by a later redactor. (b) 14^{8} הֶמְסִיו אֶת־לֵב. The verb is an Aramaism of a word elsewhere only Ψ. 6^{7} 39^{12} 147^{18}. But Dt. 1^{28} has הֶמַסּוּ אֶת־לְבָבֵנוּ. Inasmuch as Jos. 14^{8} refers to the incident described in Dt. 1^{28} and depends upon its statement there, we should not hesitate to correct the error and read in Jos. 14^{8} also הֶמַסּוּ את לבב. It seems altogether probable that the usage of D. was uniformly לֵבָב.

(4) *The Priestly code* and its narrative always uses לֵב Gen. 17^{17}; Ex. $7^{3.\ 13.\ 22.\ 23}$ 8^{15} $9^{12.\ 35}$ 11^{10} $14^{4.\ 8.\ 17}$ 25^{2} $28^{3.\ 29.\ 30.\ 30}$ $31^{6.\ 6}$ $35^{5.\ 10.\ 21.\ 22.\ 25.\ 26.\ 29.\ 34.\ 35}$ $36^{1.\ 2.\ 2.\ 2.\ 8}$.

(5) *The Judaic writer* always uses לֵב Gen. $6^{5.\ 6}$ $8^{21.\ 21}$ 18^{5} 24^{45} 27^{41} 34^{3}; Ex. 4^{14} 7^{14} $8^{11.\ 28}$ $9^{7.\ 14.\ 21.\ 34}$ 10^{1}; Nu. 16^{28} 24^{13} $32^{7.\ 9}$. The only possible exception Ex. 14^{5} assigned by Dillmann to E.; but by Wellhausen, Cornill, Kittel and Driver to J. וַיֶּהֱפֹךְ לְבַב — לבב should be corrected after the Samaritan codex to לֵב.

(6) לֵב is used in the *ode of the Red Sea.* Ex. 15^{8}.

(7) The usage of the *Ephramitic writer* is mixed. We find לֵב in Gen. 42^{28} 45^{26} 50^{21}; Ex. 4^{21} $10^{20.\ 27}$. But Gen. $20^{5.\ 6}$ (לְבָבְךָ) בְּתֹם־לְבָבִי; Jos. 24^{23} הַטּוּ אֶת־לְבַבְכֶם אֶל־יי; and Gen. 31^{26} וַתִּגְנֹב אֶת־לְבָבִי. But Gen. 31^{20} has וַיִּגְנֹב אֶת־לֵב. One of these latter must be a copyist's error. It is probable that the longer form is original; because the tendency of JE is so strongly in the direction of לֵב that לֵבָב is the more difficult reading. Making this correction there remain 6 uses of לב and 5 of לבב Our study of the Hexateuch makes it evident that in JE the only use of לֵבָב is in the Ephramitic docu-

ment; that the Deuteronomic code and the series of Deuteronomic editors used לֵבָב. This usage was continued in the Sanctity code. The Priests' code the Priestly document and the final editors of the Hexateuch use לֵב — לֵבָב is enclosed between an earlier and a later usage of לֵב.

(B) The Prophetic Histories.

(1) The main stock of the *book of Judges* chaps. 1—16 always uses לֵב. Ju. 9^{3} $16^{15.\ 17.\ 18.\ 18.\ 25}$ and also the Song of Deborah $5^{9.\ 15.\ 16}$. In the Appendix Chaps. 17—29 there is a mixed usage. לֵב is used 18^{20} $19^{3.\ 5.\ 6.\ 22}$, but $19^{8.\ 9}$ לֵבָב. The comparison of 19^{8} סְעַד לִבֶּךָּ with 19^{5} סְעַד לִבֶּךָ; and of 19^{9} וְיִיטַב לִבֶּךָּ with 19^{6} וְיִטַּב לִבֶּךָ makes it plain that one of these sets has arisen from a copyist's error. It is more probable that there has been a change of an original לֵב into לֵבָב in two cases, than a change of לֵבָב into לֵב in four cases. The change was probably made by one of the Deuteronomic editors.

(2) The Narrative *I. Samuel* — 1. *Kings* 2. is composed of Judaic and Ephramitic sources with Deuteronomic redaction and occasional editing of later date.

(a) The Judaic sources (following on the main the analysis of Budde & Kittel) use לֵב 1. S. 9^{20} 10^{9} 24^{6} $25^{25.\ 31.\ 36.\ 37}$ 27^{1} 28^{5}. 2. S. 6^{16} $13^{20.\ 28.\ 33}$ 14^{1} $15^{6.\ 13}$ $17^{10.\ 10}$ $18^{3.\ 3.\ 14}$ $19^{8.\ 20}$ 24^{10}. I agree with Kittel in adding 2. S. $7^{21.\ 27}$. The exceptions are כֹּל אֲשֶׁר בִּלְבָבְךָ 1. S. 9^{19} 14^{7}. The same phrase is used 2. S. 7^{3} (assigned by Budde to RJE and by Kittel to the Deuteronomic redactor). Its parallel is 1. Chr. 17^{2}. Compare אֲשֶׁר בִּלְבָבְךָ Dt. 8^{2}; כֹּל אֲשֶׁר בִּלְבָבִי 2. K. 10^{30}. It seems altogether probable that this phrase always comes from one of the Deuteronomic redactors.

כִּלְבָבֶךָ I. S. 14^{7} Compare אִישׁ כִּלְבָבוֹ 1. S. 13^{14} assigned to WJ^{2} by Budde, to Redactor by Kittel. Both of these are probably Redactional.

וַיֵּט אֶת־לִבָּם 2. S. 19^{15} between $19^{8.\ 20}$ which use לֵב must be regarded as a doubtful reading. It has probably originated though the influence of Jos. 24^{23}.

אֲשֶׁר יָדַע לִבָּךְ 1. K. 2^{44} is unique. But in the Wisdom Literature יָדַע לֵב is used Pr. 14^{10}. Ec. 7^{22} 8^{5}. It is probably an editorial insertion of late date.

A review of the usage of the Prophetic Histories shows that in the main there is remarkable agreement with the Hexateuch. It is altogether probable that the Judaic sources always use לֵב. The Ephramitic source commonly use לֵב also; but there are exceptions which seem to come from a later Ephramitic document. The Deuteronomic editor of Samuel and Kings agrees with the code of D and the Deuteronomic editor of the Hexateuch in the use of לְבָב. The exceptional usage probably is due to copyist's mistakes or to editorial changes that took place in the evolution of the writings during their long history before they attained their present form. It is extremely improbable that the original of the Judaic sources contained any us of לְבָב.

(b) The Song of Hannah uses לֵב 1. S. 2^{1}.

(c) The section Chap. $4-7^{1}$ is assigned by Budde, Cornill Kittel to E, the earliest Ephramitic source. But it seems to me that it is a combination of a source of J with a source of E. לֵב is used $4^{13.\,20}$ which certainly belong to E. but in 6^{6} both forms are used.

לָמָּה תְכַבְּדוּ אֶת־לְבַבְכֶם כַּאֲשֶׁר כִּבְּדוּ מִצְרַיִם וּפַרְע�ֹה אֶת־לִבָּם הֲלוֹא כַּאֲשֶׁר הִתְעַלֵּל בָּהֶם.

The historical reference is clearly to the story of J. There can be no doubt that הִכְבִּיד לב is a phrase of J. Ex. $8^{11.\,28}$ 9^{7} 10^{1} and הִתְעַלֵּל בְּ; also Ex. 10^{2}. This verse is therefore either from J. or by a redactor who used J. לְבַבְכֶם is used for an original לִבְּכֶם by a redactor. This usage may be regarded as euphonic. There are but three examples of לִבְּכֶם in the Old Testament over against 38 of לְבַבְכֶם. These are Gen. 18^{5} (J) Js. 66^{14} Ψ. 48^{14}. These three examples must be regarded as original to these writings. They have escaped the assimilation to a later preod euphonic usage.

(d) 1. S. $17^{12.\,31}$ is not in LXX. text. 17^{28} gives רַע לְבָבְךָ a phrase used elsewhere only Ne. 2^{2}. רַע לֵב is in the Memorials of Nehemiah. This passage is assigned by Budde & Kittel to E. לֵב־אָדָם is used in 1. S. 17^{32} which is given in LXX and belongs to E.

(e) לֵב is used in the Ephramitic passage 1. S. 10^{27} in the phrase אשר־נגע אלהים בלבם.

(f) I. S. 1^{13} is in a section ascribed by Budde & Kittel to a later Ephramitic source. The phrase מְדַבֶּרֶת עַל־לִבָּהּ

betrays a late confusion of עַל for אֶל which cannot by original. We might suppose that a copyist misunderstood the phrase and gave it the meaning of דבר עַל לֵב. But that is not suited to the context. If a copyist changed an original אֶל into עַל he would be still more likely to change לְבָבָהּ into לָהּ if that were the usage with which he was most familiar.

(g) לִבֵּב is used in the following passages assigned by Budde to a later Ephramitic source E^2 but by Kittel to the Deuteronomic Redactor I. S. 1^8 $7^{3.3}$ $12^{20.24}$; 2. S. 7^3 (= 1. Chr. 17^2); also in the following passages recognised as Deuteronomic by both critics 1. S. 2^{35}; 1. K. 2^4.

(h) The following are in passages regarded by Budde as late Midrashim I. S. 16^7 יְ יִרְאֶה לַלֵּבָב.

1. S. 21^{13} שָׁם בְּלִבָּבוֹ elsewhere only Job 22^{22}.

(3) *In the Books of Kings* I. K. 3 — 2. K. according to the analysis of Kamphausen, we find the following usage.

(a) In the Judaic sources לֵב is used 1. K. 5^9; 2. K. 12^5 14^{10} (= 2. Chr. 25^{19}). 1. K. 3^{5-13} is ascribed to a Judaic source with an interrogation. It doubtless has many redactional changes. לֵב is used vers. 9, 12; but ver. 6, has the unique phrase בְּיִשְׁרַת לֵבָב. The phrase יֹשֶׁר לֵבָב is used Dt. 9^5; 1. Chr. 29^{17}; Ψ 119^7 and יִשְׁרֵי לֵבָב 2. Chr. 29^{34}; but nowhere else יִשְׁרַת. It is a late form and the whole phrase is a Postexilic addition. כָּל־אֲשֶׁר עִם־לְבָבָהּ 1. K. 10^2 (= 2. Chr. 9^1) is in a Judaic source but is evidently not original. It is a phrase of the Chronicler, which has come into the Book of Kings from the parallel passage in Chronicles.

(b) In the Ephramitic sources לֵב is used in the prophetic stories 1. K 18^{37} 21^7; 2. K. 5^{26} 6^{11}. In a secondary source 2. K. 10^{15} הֵישׁ אֶת־לְבָבְךָ יָשָׁר כַּאֲשֶׁר לְבָבִי עִם־לְבָבֶךָ is doubtless original. But in the same source לֵב is used 2. K 9^{24} וַיֵּצֵא הַחֵצִי מִלִּבּוֹ.

(c) In the Redactional sources chiefly Deuteronomic לֵבָב is used. 1. K. $8^{38.58}$ 9^4 $11^{2.4.9}$ 14^8; 2. K. $10^{30.31}$ 23^{25} also in the phrase הָיָה לֵבָב שָׁלֵם עִם 1. K. 8^{61} 11^4 $15^{3.14}$ and in the parallel passages: 1. K. $8^{17.18.18.39.39.48}$ (= 2. Chr. $6^{7.8.8.30.30}$ לִבָּם^{38}); 2. K. 20^3 (= לֵב Is. 38^3) 22^{19} (2. Chr. 34^{27}).

Exceptional passages are

1. K. 8^{23} הלך לפני בְּכָל־לִבָּם (= 2. Chr. 6^{14}) elsewhere and

the Historical Books always בְּכָל־לְבָבָם excepting 2. Chr. 6^{38} (לְבָבָם 1. K. 8^{48}) and therefore probably a copyist's error here; but older than the Chronicler who found it in his source.

1. K. 8^{47} הֵשִׁיבוּ אֶל־לְבָבָם = לְבָבָם 2. Chr. 6^{37}. The reading of the Chronicler is doubtless correct.

2. K. 23^{3} שמר בְּכָל־לֵב וּבְכָל־נֶפֶשׁ = לְבָבוֹ

2. Chr. 34^{31}. The Chronicler is doubtless correct. לֵב is also used 1. K. 8^{66} (= 2. Chr. 7^{10}) 9^{3} (= 2. Chr. 7^{16}) 10^{24} (= 2. Chr. 9^{23}) $12^{26.\ 27}$. But these phrases were probably in the source used by the Redactor. 11^{3} between $11^{2.\ 4}$ is doubtless a copyist's error. The Qri of 1. K. 12^{33} may also be added. This is assigned by Kamphausen to a late Postexilic redaction.

(C) The Usage of the Chronicler.

The usage of the Chronicler embrace the two books of Chronicles and the books of Ezra and Nehemiah.

(a) לֵב is used in passages parallel with Samuel and Kings where the term comes from the ultimate source. 1. C. 15^{29} 17^{19} (= 2. S. 6^{16} 7^{21}); 2. Chr. $7^{10.\ 16}$ 9^{23} (= 1. K. 8^{66} 9^{3} (10^{24}) 25^{19} (= 2. K. 14^{10}).

(b) לֵב is used in the original sources. 1. Chr. 16^{10} (= Ψ. 105^{3}) Memorials of Ezra: Ezr. 6^{22} 7^{27}, and the Memorials of Nehemiah: Ne. $2^{2.\ 12}$ 3^{38} 5^{7} 6^{8} 7^{5}.

(c) לֵב is used in several phrases.

1. Chr. 12^{34} לב ולב after Ψ. 12^{3}.

1. Chr. 12^{39}; 2. Chr. 30^{12} לב אחד after Je. 32^{39}.

2. Chr. 17^{6} 26^{16} $32^{25.\ 26}$ גבה לֵבָב.

2. Chr. 29^{31}. נדיב לב after P. Ex. $35^{5.\ 22}$.

2. Chr. 30^{22} דבר על לב frequent Gen. 34^{3} 50^{21} (E); Ju. 19^{3}; Ru. 2^{13}; 2. S. 19^{8}; Is. 40^{2}; Hos. 2^{16}. The only use of לְבָבָם in this phrase is 2. Chr. 32^{6}.

(d) לֵב is used by copyist's mistake.

1. Chr. 28^{9} 29^{9} לֵב שָׁלֵם elsewhere לְבָבָם שָׁלֵם 1. Chr 12^{39} 29^{19}; 2. Chr. 15^{77} (= 1. K. 15^{14}) 16^{9} 19^{9} 25^{2}; 1. K. 8^{61} 11^{4} 15^{3}; 2. K. 20^{3} (= לֵב Is. 38^{3}).

2. Chr. 12^{14} (לְדָרוֹשׁ) הכין לְבוֹ only here in Historical Books elsewhere לְבָבָם in this phrase 1. Chr. 29^{18}; 2. Chr. 19^{3} 20^{33} 30^{19}; Ezr. 7^{10}; cf. 1. S. 7^{3}.

2. Chr. 24[4] הָיָה עִם־לֵב elsewhere always לֵבָב 1. Chr. 22[7] 28[2]; 2. Chr. 1[11] 6[7. 8. 8] (= 1. K. 8[17. 18. 18]) 9[1] (= 1. K. 10[2]) 29[10].

2. Chr. 6[38] (= 1. K. 8[48] לְבָבָם).

2. Chr. 6[14] (= לֵב 1. K. 8[23]).

(e) לֵב is used 2. Chr. 7[11] in the unique phrase וְאֵת כָּל־הַבָּא עַל־לֵב = וְאֵת כָּל־חֵשֶׁק 1. K. 9[1] which last is verified by 1. K. 9[19] = 2. Chr. 8[6] and is a Deuteronomic phrase. It cannot be from the Chronicler who always elsewhere uses לבב except in source given above. It is either a copyist's error for לְבָב or else it came from a source intermediate between the Deuteronomic redaction of Kings and the Chronicles.

(f) The Chronicler uses לְבָב in his Deuteronomic sources. 1. Chr. 17[2] (= 2. S. 7[3]).

2. Chr. 6[7. 8. 8. 30. 30. 37] 9[1] (= 1. K. 8[17. 18. 18. 39. 39. 47. 48] 10[2]).

2. Chr. 15[17] (= 1. K. 15[14]) 34[27. 31] (= 2. K. 22[19] 23[3]).

(g) The Chronicler uses elsewhere always לְבָב 1. C. 12[17. 39] 22[7. 19] 28[2. 9] 29[17. 17. 18. 18. 19]; 2. C. 1[11] 11[16] 13[7] 15[12. 15] 16[9] 19[3. 9] 20[33] 22[9] 25[2] 29[10. 34] 30[19] 31[21] 32[6. 31] 36[13]; Ezr. 7[10]; Ne. 9[8] — in all 31 times.

There can be no doubt therefore that the Chronicler uses לבב with such a decided preference that we must regard the exceptional usage of לֵב which cannot be referred to earlier sources either as older current phrases or copyists' errors.

(D) The usage of the Prophets.

I. לֵב is used (1) by *Amos* 2[16].

(2) by *Hosea* 2[16] 4[11] 7[6. 11. 14] 10[2] 11[8] 13[6. 8].

But 7[2] בַּל־יֹאמְרוּ לִלְבָבָם is a peculiar phrase of doubtful originality. It is improbable that לֵב appears in 7[6. 11. 14] and everywhere else in this prophet but this single passage where no reason can be assigned for change. We find the phrase אמר בלב in Gen. 17[17] and עם־לבב in Ψ. 77[7]; but nowhere else אמר ללב. It is probably a later scribal addition in explanation of דמרה.

(3) *Isaiah* 15[5] in the ancient Dirge of Moab.

(4) The *apocalypse* Is. 24—27 in Is. 24[7].

(5) The *apocalypse* Is. 34—35 in Is. 35[4].

(6) *Isaiah* 40—66. 22 times e. g. 40[2] 41[22] 42[25] 44[19. 20] 46[8. 12] 47[7. 10] 51[7] 57[1. 11. 15. 17] 59[13] 61[1] 63[4. 17] 65[14. 14. 17] 66[14].

But. אמר בלבב 47[8] 49[21] Deuteronomic phrase. This

is singular when compared with אמר בְּלִבּוֹ 47[10]. They must be regarded as copyists's errors. רָחַב לְבָבֵךְ 60[5] and thy mind be enlarged.

I can see no reason for the longer form; it also is probably a copyist's error unless we may suppose that this grand hymn was by another author.

(7) *Jeremiah* uses לֵב 57 times but

Je. 4[4] עָרְלוּ לְבַבְכֶם is doubtless due to Deut. 10[16].

Je. 5[24] 13[22] אמר בלבב a Deuteronomic phrase. Dt. 7[17] 8[17] 9[4] 18[21] etc.

Je. 15[16] שִׂמְחַת לבב or Is. 30[29]; Ez. 36[5] (ש׳ לֵב only Eccl. 5[19]; Song 3[11]).

Je. 29[13] דרש בְּכָל־לְבָבְכֶם. 32[40] בְּלִבָּם אֶת־יִרְאָתִי אֶתֵּן Deuteronomic 4[29] because of heavy suffix; comp. את תורתי בְּקִרְבָּם נתתי 31[32].

(8) *Ezekiel* uses לֵב 39 times but

3[10] קח בְּלִבְּךָ.

28[5] וַיִּגְבַּהּ לִבָּךְ.

28[6] תִּתֵּךְ אֶת־לְבָבְךָ כְּלֵב אלהים. This cannot be original in view of תתן לבך כלב אלהים Ver. 2.

31[10] רָם לְבָבוֹ (del Cornill).

36[5] בְּשִׂמְחַת כָּל־לֵבָב בְּשָׁאט possibly dittography.

38[10] יַעֲלוּ דְבָרִים עַל־לִבֶּךָ.

(9) *Obadaiah* 3. 3.

(10) In *Zech.* 9—11. Zech. 10[7. 7].

(11) In *Zech.* 12—14. Zech. 12[5].

(12) *Mal.* 2[2. 2] 3[24].

II. לֵבָב is used in the following Prophets:

(1) *Joel* 2[12. 13].

(2) *Isaiah* (a) 1[5] 6[10] 7[2. 4] 9[8] 10[7. 7. 12].

The exception 6[10] הַשְׁמֵן לְבַב־הָעָם הַזֶּה is doubtless a copyist's error as compared with 6[10] לְבָבוֹ יָבִין.

(b) 19[1] 21[4].

(c) 30[29] 32[4].

29[13] לִבּוֹ רָחַק מִמֶּנִּי is in a section Vers. 13—14, which is not in any essential relation to the context and may be by another hand.

32[6] לִבּוֹ יַעֲשֶׂה־אָוֶן
33[18] לִבְּךָ יֶהְגֶּה אֵימָה
} are regarded by Cheyne, Stade, Duhm and Cornill as Postexilic additions.

(3) *Zeph.* 1[12] 2[15].

The exception 3^{14} עָלַי בְּכָל־לֵב בַּת יְרוּשָׁלָם may have arisen from the omission of the second בְּ before בַּת

(4) In *Is.* 13—14^{23} the apocalyse against Babylon: 13^{7} 14^{13}.

(5) In *Jer.* 50—51 the oracle against Babylon: $51^{46.\ 50}$.

(6) *Hag.* $1^{5.\ 7}$ $2^{15.\ 18.\ 18}$.

(7) *Jonah.* 2^{4}.

(8) In *Zech.* 1—8. 7^{10} 8^{17}.

The exception 7^{12} לְבָם שָׁמּוּ מִשְׁמוֹעַ may be a variation of usage or an error.

(9) *Nahum* 2^{8}. The לֵב נמם 2^{11} is probably due to the assimilation of usage Ψ 22^{15}; 2. S. 17^{10}; Ez. 21^{12}.

A review of the usage thus far considered gives the following summary of facts. (1) The earliest documents use לֵב e. g. all the ancient historical Poetry, the Judaic sources of the Hexateuch and the Prophetic Histories, the earlier Ephramitic sources of the Prophetic Histories, Amos, Hosea, Zech. 9—11 and the Dirge of Moab. Is 15^{5}. (2) לֵבָב first appears in Isaiah and in certain sections of the Ephramitic sources of the Hexateuch and the Prophetic Histories. This usage continues in Zephaniah, the Deuteronomic code, the code of Sanctity and the Deuteronomic sections of the Hexateuch and the Prophetic Histories. Nahum is doubtful in usage but probably belongs to this group. (3) Jeremiah and Ezekiel return to the earlier usage although the former was influenced by the Deuteronomic code and the latter by the code of Sanctity. There are however a few exceptional uses of לבב in these prophets which reflect the usage of these codes and also of current phrase from the intermediate period. (4) The second Isaiah is more decided in his use of לֵב than Jeremiah or Ezekiel and he is followed by the apocalypse: Is. 24 - 27; 34—35. The exilic usage is so pronounced that we are not surprised to find that the Priestly document of the Hexateuch invariably uses לֵב. (5) לֵבָב is used by the apocalypse: Is. 13 - 14^{23} and by the oracle against Babylon: Je. 50—51 and then by the Prophets of the Restoration: Haggai, Zechariah 1—8, Joel and the book of Jonah. (6) But Obadaiah Malachi, Zech. 12—14 and the Memorials of Ezra and Nehemiah use לֵב. (7) The Chronicler uses לֵבָב.

(E) The Psalter.

The Psalter gives an interesting variation of usage.

(1) In Psalms which bear the name of *David* in their titles (which as I believe belonged with few exceptions to the first minor Psalter gathered under the name of David soon after the institution of worship in the synagogues), the prevalent usage is לֵב 7^{11} 9^{2} $10^{6.\ 11.\ 13.\ 17}$ 11^{2} 12^{3} 14^{1} (= 53^{2}) 16^{9} 17^{3} $19^{9.\ 15}$ 21^{3} 26^{2} $27^{3.\ 8.\ 14}$ 32^{11} 34^{19} 35^{25} $36^{2.\ 11}$ $37^{4.\ 15.\ 31}$ $38^{9.\ 11}$ 39^{4} $40^{11.\ 13}$ 41^{7} $51^{12.\ 19}$ $55^{5.\ 22}$ 57^{8} 58^{3} 61^{3} $64^{7.\ 11}$ 108^{2} 131^{1} 138^{1} 140^{3} 141^{4} 143^{4}. This usage is so decided that the exceptional uses of לְבָב cannot come from the Editor of the collection, but must have been earlier, either in the original Psalm or in an earlier version.

(a) לְבָב is used exclusively in 15^{2} 20^{5} 24^{4} $101^{2.\ 4.\ 5}$ 139^{23} all *Mizmorim*, $86^{11.\ 12}$ a *Tephilla*, and 25^{17}.

(b) Psalms show a mixed usage.

4^{5} אִמְרוּ בִלְבַבְכֶם is a common Deuteronomic phrase.

4^{8} נָתַתָּה שִׂמְחָה בְלִבִּי is probably original.

31^{25} יאמץ לבבכם is a Deuteronomic phrase.

31^{13} מָלֵב is probably original.

22^{27} 69^{33} יְחִי לְבַבְכֶם is a phrase which has survived in Psalms which in other respects under the influence of Jeremiah use לֵב 22^{15} 69^{21}.

In all these uses of לבב, the heavy suffix occurs which might explain the usage as above and they are phrases which might have survived in a prevalent use of לֵב. There are no such explanations for the לְבָב of 13^{3} 28^{3} 62^{9} 109^{16} along side of the לֵב of 13^{6} $28^{7.\ 7}$ 62^{11} 109^{22}. It is most probable that the לְבָב is original and that לֵב is due to the assimilation of an editor's usage.

(2) In Psalms which bear the name of *Asaph* constituting originally a minor Psalter collected under this name there is a variation of usage (a) לֵב is used 74^{8} 76^{6} 81^{13} 83^{6}.

(b) לְבָב $73^{1.\ 7.\ 13.\ 21.\ 26.\ 26}$ 77^{7} both *Mizmorim*.

(c) לְבָב is used $78^{18.\ 72}$; לֵב $78^{8.\ 37}$. This *maskil* depends on JE. of the Hexateuch and especially upon J. who uses לֵב. The prevalent usage of the psalter of Asaph is לֵב. It is most likely therefore that לבב was in the original Psalm and that it represents an intermediate usage which in two places was destroyed by the assimilation of the editor.

(3) In the minor *Psalter of the Korahites* לֵב is used $44^{19.\ 22}$ $45^{2.\ 6}$ 46^{3} 48^{14} 49^{4} 84^{3}. The variation 84^{6} is in a doubtful text and can hardly be original.

(4) The *Hallels* use לֵב $105^{3.\ 25}$ 107^{12} $112^{7.\ 8}$ 147^{3}. The use of לְבָב 111^{1} may have arisen from dittography.

(5) (a) לֵב is used in the *orphan* Psalms. $33^{11.\ 15.\ 21}$ 66^{18} the *Tephillah* 102^{5}.

(b) in $119^{2.\ 10.\ 11.\ 32.\ 34.\ 36.\ 58.\ 69.\ 70.\ 80.\ 111.\ 112.\ 145.\ 161.}$ The exception 119^{7} יָשָׁר לבב is probably due to Deuteronomic influence.

(c) לְבָב is used in the *creation Psalm* $104^{15.\ 15}$ and in the *prayer of Moses* 90^{12} and is doubtless original.

(d) The *Royal Group* is mixed in usage. לֵב is used 94^{15} 97^{11}. But 95^{8} תקשו לבבכם a phrase of P. Ex. 7^{3} (who uses לֵב) 95^{10} עַם תֹּעֵי לְבָב. The probabilities are in favour of an original לבב in all these cases.

(F) In the Wisdom Literature.

לֵב is predominant.

(1) it is used in *Proverbs* 92 times. The exceptions may be due to rythmic correspondence.

4^{21} בְּתוֹךְ לְבָבֶךָ || מֵעֵינֶיךָ.

6^{25} בְּעַפְעַפֶּיהָ || אַל־תַּחְמֹד יָפְיָהּ בִּלְבָבֶךָ.

(2) In the Book of *Job* there is a variation similar to that in Jeremiah and Ezekiel.

(a) In the Introduction לֵב is used 1^{8} 2^{3}; but

1^{5} בֵּרְכוּ אֱלֹהִים בְּלִבָּם.

(b) In the Poem 3—31. לֵב is used 7^{17} 8^{10} 11^{13} 12^{24} 15^{12} 17^{4} 23^{16} 29^{13} $31^{7.\ 9.\ 27}$. But

9^{4} חֲכַם לֵבָב.

10^{13} צפן בלבב.

12^{3} גם לי לבב.

17^{11} מורשי לבבי.

22^{22} שִׂם בְּלִבֶּךָ.

27^{6} לֹא יֶחֱרַף לְבָבִי מֵיָמָי.

(c) In the section of Elihu לֵב is used 33^{3} 34^{14} $36^{5.\ 13}$ $37^{1.\ 24}$. But. $34^{10.\ 34}$ אַנְשֵׁי לֵבָב.

(d) In the Appendix לֵב 41^{16}.

(3) In *Ecclesiastes* לֵב is used 41 times. But. 9^{3} חוֹלֵלוֹת בְּלִבָּם.

(4) In the *Song of Songs* לֵב is used thrice.

(G) In the remaining sections of the Hagiographa.

לֵב is predominant.

(1) לֵב is used in *Lamentations* nine times. But. 3^{41} נשא לבבנו אל כפים. This may be an older liturgical formula based on Deuteronomic usage. See Dt. 3^{24}.

(2) לֵב is used in *Ruth* twice.

(3) לֵב is used in *Esther* four times.

(4) In *Daniel* לֵבָב is used 8^{25} $11^{12.\ 25.\ 27.\ 28}$ in the Vision. But. 1^{8} שם על לבו.

10^{12} נתן את לבך להבין.

Both of these are in introductory sections.

The Hagiographa also show traces of the literary preference of individuals as well as of the taste of the ages of the authors and editors who produced them. (1) The ancient usage before Isaiah may be reflected in some of the Psalms and sentences of Wisdom; but there is no certainty about it. (2) The usage of the age of Hezekiah and of writers under the influence of Deuteronomy and the Sanctity code is probably reflected in a number of Psalms in the Davidic Psalter which use לֵבָב and also in the Psalter of Asaph. (3) The usage of Job corresponds with that of Jeremiah and Ezekiel in the preference for לֵב with frequent uses of לֵבָב. (4) The exilic usage of לֵב is reflected in Lamentations and the exilic Psalms. (5) The preference for לֵבָב in the earlier prophets of the Restoration may be traced in some of the Psalms of the Psalters of David and possibly also in Pss. 90, 104, and the royal group 94—100. (6) The preference for לֵב of the later writers of the Persian period may be seen also in the Psalters of the Korahites and in the editors of the Psalters of Asaph and of David as well as in the authors of not a few Psalms in these Psalters; also in Proverbs and in Ruth. (7) The preference of the Chronicler for לבב has its counterpart in the Book of Daniel. (8) A later preference for לֵב is reflected in Ecclesiastes, Esther and the latest Psalms. The Song of Songs in its use of לֵב would take its place either under (1), (4), (6), or (8) in accordance with the opinions as to its age.

Die Ueberschrift des Buches Amos und des Propheten Heimat

von

Prof. Dr. K. Budde (Strassburg i. E.).

Mit Recht sagt H. Oort (*Theol. Tijdschr.* 1891 S. 122): „Schwerlich hätte man jemals Juda für des Amos Vaterland erklärt, wenn nicht in c. 1, 1 Thekoa erwähnt würde.“ Fehlte dort das מתקוע, so läge die Sache genau wie bei Hosea. Man würde dann als selbstverständlich annehmen, dass er Nord-Israelit war, sich mit den Stellen, in denen eine Hinneigung zu Juda spürbar ist, ebenso wie dort in der einen oder anderen Weise auseinandersetzen, und in 7, 12 nicht den Rat finden in die Heimat zu fliehen, sondern in das Ausland. Aber nun steht das Wort da, und ein Verdacht der Unechtheit kann gar nicht aufkommen Es blieb die Auskunft, ein sonst unbekanntes, nordisraelitisches Thekoa anzunehmen; sie wurde früher mit Graetz und Aelteren auch von Oort (*Theol. T.* 1880 S 122 ff.) vertreten. In dem oben angeführten Aufsatz hat er sie aufgegeben, Thekoa ist nun auch ihm das wohlbekannte judäische Dorf; aber statt מתקוע liest er nach dem ἐν des *Vaticanus* der LXX und dreier Minuskeln bei Holmes und Parsons[1]) בתקוע. Nun ist ihm Amos aus dem Nordreiche gebürtig, er hat den Rat nach Juda zu fliehen befolgt, sich in Thekoa niedergelassen und dort später sein Buch geschrieben. Kann man sich dabei beruhigen? Ich bedaure, das bezweifeln zu müssen. Nicht als ob ich der Autorität des *Vaticanus* zu nahe treten möchte; vielmehr kann darin recht wohl die echte Lesart erhalten, das ἐκ des *Alexandrinus* aus Correctur nach dem Hebräischen zu er-

[1]) Dazu kommen, wenn man aus dem Stillschweigen bei Swete schliessen darf, noch der *Marchalianus* (Q = XII. Parsons) und der *rescriptus Cryptoferratensis* (Γ), zwei wertvolle Uncialcodices.

klären sein. Aber wenn selbst Wellhausen in seiner Uebersetzung „in Thekoa“ gibt, ohne in den Anmerkungen eine Textänderung vorzuschlagen, so kann auch die alte griechische Uebersetzung mit ihrem ἐν (die Ursprünglichkeit vorausgesetzt) lediglich dem Sprachgebrauch Rechnung getragen haben.[1]) Und füglich ist das, worauf es für Oort ankommt, auch in dem hergestellten Wortlaut nicht ausgedrückt. Denn da sich das מן nicht auf Amos, sondern auf die נקדים bezieht, so bedürfte es nicht dafür, sondern für das היה eines anderen Ausdrucks, am besten גָּר wie Richt. 17, 7 ff. u. s. w. Wir müssen also im Gegenteil, wenn wir den Knoten lösen wollen, bei dem schwierigen מתקוע stehen bleiben und daraus die richtigen Schlüsse ziehen.

Der vorliegende Wortlaut אשר היה בנקדים מתקוע kann überhaupt nicht lediglich dazu dienen sollen, des Amos Heimat und Stand anzugeben Das würde, wie Oort richtig hervorhebt, nach Jer. 1, 1 lauten müssen מן הנקדים אשר בתקוע; das היה wäre ganz überflüssig, ja falsch, das אשר nicht zu Anfang, wohl aber vor dem Ortsnamen, erwünscht. Was hier steht, könnte etwa heissen, dass Amos zu einer Schaar von Viehzüchtern aus Thekoa gehört habe, die sich zu irgend einer bestimmten Zeit an einem anderen Orte einfanden oder aufhielten, so etwa, wie sich bei der Belagerung Jerusalem's die Rekabiten hinter die Mauern der Hauptstadt flüchteten (Jer. 35). Da aber eine solche Gelegenheit nicht zu ersinnen, noch weniger genannt ist, kann diese Auffassung nicht in Betracht kommen. Eine andere versucht Wellhausen (Skizzen und Vorarbeiten V, 1892) mit der Uebersetzung „der ein Schafzüchter in Thekoa gewesen ist.“ Dabei steht „ein Schafzüchter“ statt „unter den Schafzüchtern“, „in“ statt „aus“ ohne Unterschied des Sinnes, aus berechtigter Rücksicht auf den deutschen Sprachgebrauch; dagegen wird das „gewesen ist“ dem אשר היה gerecht: „Die Ueberschrift, der Buchtitel, sieht auf Amos zurück als einen Gewesenen (Jonas 3, 3); doch rührt sie von einem Zeitgenossen her.“ Gewiss sehr fein; aber mir scheint, man sollte die Annahme eines jeden *perfectum praesens* in einer geschicht-

[1]) S. aber zum Texte der LXX noch die Bemerkungen am Schlusse dieses Aufsatzes.

lichen Darstellung, das nicht in der direkten Rede einer handelnd eingeführten Person auftritt, mit dem grössten Misstrauen betrachten. Und das gilt gewiss in verstärktem Maasse von einer blossen Ueberschrift, mit der ihr Verfasser ein Buch der Nachwelt übergeben will. Das Natürliche war hier unmittelbar hinter עמוס ein מִן הַנֹּקְדִים אֲשֶׁר בְּתְקוֹעַ oder הַנֹּקֵד מִתְּקוֹעַ; das Missverständnis, dass Amos noch am Leben sei, lag bei einer so gebräuchlichen Ausdrucksweise viel zu fern, um es durch eine ungewöhnliche Fassung zu beseitigen, die selbst erst recht binnen kurzer Zeit missverständlich werden musste. Zu dem allen kommt noch, dass man auch bei dieser Auffassung ein אשר vor מתקוע vermisst. Man wird daher auch sie als allzu fein ablehnen müssen.

Es ist auffallend, dass noch niemand, wie es scheint, daran gedacht hat, das אשר היה plusquamperfectisch zu verstehen. Und doch liegt das im Hinblick auf 7, 14 f. näher als alles andere. Denn nicht um sich zu legitimieren sagt Amos dort dem Oberpriester zu Betel, dass er seines Zeichens ein Viehzüchter sei. Er will vielmehr beweisen, dass er nicht durch Erziehung und Handwerk Prophet sei, sondern durch ausdrückliche Berufung Jahwe's aus einem anderen Stande, dem er bis dahin angehört habe. Also dass er bis zu seiner Berufung Viehzüchter gewesen ist, darauf kommt es an, nicht auf seine jetzige oder zukünftige Hantierung. Wohl kann er später dazu zurückgekehrt sein, aber wir wissen es nicht, und für den Zusammenhang von c. 7, ja für das ganze Buch, liegt nichts daran. Dasselbe gilt von der Ueberschrift. Sie fügt zu dem Namen die biographisch wertvolle Nachricht aus 7, 14 f.: „der [ehedem] ein Viehzüchter gewesen war". Dies היה בנקדים bei dem Propheten ist eben eine Merkwürdigkeit, ein umgekehrtes Seitenstück zu dem בנביאים bei dem Kriegsmann und König Saul (Sam. I, 10, 12).[1])

[1]) Wie sich das בנקדים 1, 1 zu dem בוקר 7. 14 verhält. ist eine Frage von untergeordneter Bedeutung. Man erinnere sich, dass Oort (1880) dieses בוקר nach LXX αἰπόλος in נוקד verbessern wollte, sodass dann 1, 1 unmittelbar daraus entnommen wäre. Schnurmans Stekhoven (*Theol. Studiën* 1889 S. 223) lehnt das ab und sieht vielmehr in αἰπόλος eine gute Uebersetzung von בוקר, auf die das nachfolgende הצאן Einfluss geübt hat. Natürlich kann ebensogut der Verfasser der Ueberschrift durch sein בנקדים die in 7, 14 gebrauchte Wendung unmissverständlich umschrieben haben.

Aus dieser Auffassung der Worte, wohl der allein anstossfreien und natürlichen, folgt aber weiter, dass מתקוע gar nicht in so unmittelbarem Zusammenhang mit dem vorhergehenden Worte steht, wie man anzunehmen pflegt. Denn nur darin, dass Amos Viehzüchter gewesen ist, besteht die Aussage; ob zu Thekoa oder anderswo, hat für die Sache gar keine Bedeutung, und wirklich schweigt 7, 14 f. davon völlig. Man hat sich durch diesen engen Anschluss das richtige Verständnis ganz ohne Not verbaut. Löst man ihn auf, so erklärt sich das schwierige מן von selbst. Es ist eben das מן der Herkunft, der Heimat, unmittelbar an den Eigennamen anschliessend, wie אבצן מבית לחם Richt. 12, 8, vgl. Kön. II, 21, 19. 23, 36, gleichbedeutend mit dem Gentilicium התקועי, das sich in Ueberschriften von Prophetenbüchern in מיכה המרשתי und נחום האלקשי findet. Man muss also übersetzen: „Die Worte des Amos — der ehedem Viehzüchter gewesen — aus Thekoa". Oorts Vorschlag בתקוע zu lesen wird damit vollends hinfällig; will man nicht zugeben, dass Amos Judäer von Geburt war, so mag man zu der früheren Annahme eines zweiten Thekoa zurückkehren, oder allenfalls auch das „aus Thekoa" von des Amos zweiter, vielleicht langjähriger, Heimat verstehen, die den Verfasser der Ueberschrift seine eigentliche Herkunft hätte vergessen lassen. Die Sykomorenzucht von 7, 14 könnte man dann auf diese erste Heimat unter günstigerem Himmel beziehen. Immerhin sollte man das daraus entlehnte Bedenken gegen das judäische Thekoa nicht übertreiben. Wenn diese Bäume zu Thekoa nicht fortkamen, so wissen wir aus Kön. I, 10, 27, dass sie in der Šephela in Menge wuchsen; die Šephela aber ist, wie Geo. A. Smith *(The Histor. Geogr. of the Holy Land* S. 201 ff. u. s. w.) wieder nachgewiesen hat,[1]) nicht die Küstenebene, sondern das dem Gebirge vorgelagerte Hügelland. Nichts, was wir wüssten, steht der Möglichkeit im Wege, dass ein Heerdenbesitzer zu Thekoa zugleich einen Sykomorenhain in einem der Täler von Juda erworben oder gepachtet hätte. Zur Reise dahin, zum Ritzen, Reifen, Einsammeln der Früchte und zur Heimkehr nach Thekoa konnte eine Abwesenheit von 2—3 Wochen höchstens genügen. Dem gegenüber bleibt

[1]) Wesentlich richtig aber auch z. B. Stade, *Gesch.* I, 157.

also das judäische Thekoa als einzige Heimat des Amos möglich, und man wird ferner gut tun, was Schnurmans Stekhoven *a. a. O.* S. 228 sonst noch dafür aufgeführt hat, reiflich zu erwägen.

Das richtige Verständnis von 1, 1ª zwingt uns aber, die Textgeschichte noch näher ins Auge zu fassen. Der Relativsatz אשר היה בנקדים treunt in störender wenn auch nicht völlig unzulässiger Weise die eng zusammengehörigen Worte עמוס מתקוע. Da er nun aus 7, 14 f. entlehnt ist, während das מתקוע unabhängig dasteht, so könnte er auch nachträglich hinzugesetzt, ja selbst vom Rande her an falscher Stelle, vor statt hinter מתקוע, eingerückt sein. Das wird zur Wahrscheinlichkeit wenn nicht zur Gewissheit durch den folgenden Relativsatz אשר חזה וגו׳. Denn dieser knüpft nicht wie der erste an עמוס an „welcher geschaut hat", sondern über jenen hinweg an das nomen regens דברי „[die Worte], welche er geschaut hat". Dieser Wechsel der Anknüpfung ist so ungeschickt, so unerwartet, dass er den LXX das Verständnis der Stelle verdorben zu haben scheint; sie beziehen auch das erste אשר auf דברי, übersetzen dann ein היו statt eines היה und gewinnen aus נקדים einen Eigenamen: οἱ ἐγένοντο ἐν Ακκαρσιμ ἐν Θεκουε. Natürlich kann dieses Verständnis recht wohl eine Vorgeschichte haben; jedenfalls ist die starke Entfernung von MT eine weitere Warnung gegen Oort's Vorschlag nach LXX zu ändern. Dass aber derselbe Schriftsteller die beiden Relativsätze hintereinander niedergeschrieben hätte, während es Mittel genug gab, diese Härte zu vermeiden, ist kaum glaublich. Somit ist der erste ein späterer Einschub, und als ursprünglicher Wortlaut von Anm. 1, 1ª ergibt sich:

דברי עמוס מתקוע

The Book of Psalms, its origin, and its relation to Zoroastrianism

by

Professor T. K. Cheyne (Oxford).

The scholar whose memory so many *Fachgenossen* have combined to honour was specially interested in the question of the relation of Zoroastrianism both to the earlier and to the later Judaism. His famous Essay *Ueber die jüdische Angelologie und Daemonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus* (Leipzig 1866)[1]; his article on anti-Parsic utterances in II Isaiah[2]); his paper on the Book of Tobit[3]); his article on Asmodeus (אשמדי) in the *Aruch Completum*; and his two essays in the *Jewish Quarterly Review* for 1890 and 1891, are proofs of this eminent scholar's constant and progressive study of a difficult subject.[4]) One of the most probable results of recent research is the reciprocity of action between Jewish and Zoroastrian thought. This was by no means unforeseen by Dr. Kohut and in the two last named articles, he shows how, most probably, the second Fargard of the Vendidad

---

[1]) [Forming vol. IV, no. 3 of the *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes.*]

[2]) [Antiparsische Aussprüche in Deuterojesajas, in *Z. d. D. M. G.*, vol. XXX (1876) pp. 709—22.]

[3]) [Etwas über die Moral und Abfassungszeit des Buches Tobias, in Geiger's *Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben,* vol. X (1872) pp. 49—73.]

[4]) [For a brief summary of Dr. Kohut's literary activity and especially his contributions to comparative Parsic-Jewish theology, see a memoir by his son in the *Fourth Annual Report of the Jewish Theological Seminary Association in New York* (1894); reprinted in *Tributes to the Memory of Rev. Dr. Alexander Kohut,* (New York 1895) pp. 49—64.]

in its present form is influenced by the narratives in Genesis, while, on the other hand, the Talmudic and Midrashic statements on the First Man exhibit strong Persian elements. This appears to me to be very probable, though Darmesteter (whose loss we cannot deplore too much) has shown, that under the Sassanid kings Jewish influence again began to assert itself upon the worship of Ormazd. (See *Une prière judéo-persane*, Paris, 1891.) The whole question of the later religious intercourse between Jewish and Iranian religion will doubtless some day be more thoroughly explored. The points of affinity become the more numerous and the more perplexing, the further one compares them; but when will Avesta scholars show as much critical zeal as their Old Testament colleagues?

There are only two of the Hebrew Scriptures which I can speak of on this occasion; they are two to which Dr. Kohut has not in print given his attention, viz. Proverbs and Psalms. First, as to Proverbs: If Darmesteter is right, the conception of the heavenly wisdom found in the Avesta and in the (very late) Minôkhired is of Greek origin. Certainly it is vain to attempt to prove, with Dastur Jamasp Asa, that Hellenism borrowed from Zoroastrianism. But what of the conception of the heavenly Wisdom found in Proverbs VIII? Is that a Hebraized form of the Greek idea? Or, if we can show that the fundamental idea of the *âsnya khratu* is Zoroastrian, may not Jewish sages in the post-exilic period (to which Prov. VIII probably belongs) have borrowed directly, or (better) indirectly from Zoroastrianism?

When we read in Yasna XXII, 25, "For the propitiation of the Zarathustrian law, and of the understanding which is innate and Mazda-made," we are not in a Greek, but in a Persian atmosphere. Such at least is one's first impression. Darmesteter indeed, I suppose, while admitting that the idea of the heavenly wisdom belongs to the same circle of ideas as the other personified divine attributes, would insist that these personified attributes must be of Greek origin. But is there any 'must' about the matter?

The Gathas seem to be adverse to this view, and to Darmesteter's view of the Gathas as composed in a neo-

Platonic atmosphere I venture, even though no Zendist, to express a strong objection.

Next, as to the Psalms: Here, however, some consideration must first be given to the question of the date of the Psalms. Dr. Kohut fixed his latest home in America, and from America has come one of those disparaging criticisms of my own latest works on the Psalter which have poured in upon me from English and especially Anglican writers.[1]) And certainly if it could be shown that Dr. Peters's treatment of the traditional groups of Psalms, and his views of what is historically probable, were right, the disparagement might not be too strong. Note these points among others:

1. The form of lectures was adverse to the due presentation of critical and theological theories. In criticism, it was needful to assume to a considerable extent what had been done by others (summed up in his *Encyclopaedia Britannica* article by Robertson Smith). In Biblical theology (if the expression be admissible), it was important to emphasize those points, which to a highly conservative audience were most likely to be palatable, even though (as was sufficiently indicated) they belonged to a still uncertain historical hypothesis. To accuse me of neglecting what I knew long ago, *viz.* the facts respecting the traditional groups of the Psalter, was only possible by confounding a book of annotated lectures with an introduction.

2. As to method. First, the weakness of all recent critics has been that they have not fully realized the extent of the editorial work carried on in the post-exilic period. We have henceforth to assume that in a Biblical record assigned by tradition to the pre-exilic ages, there are some, and perhaps large, post-exilic elements, even if the whole work be not counted pre-exilic by mistake. Next, the Psalter is not a chaotic anthology, but based upon a number of minor collections. Before Robertson Smith's article, and my own Lectures[2]), this principle had not been grasped with sufficient firmness. It was however a weakness incident to

---

[1]) See an article by Dr. J. P. Peters in the *New World*. June, 1893.

[2]) [*The origin and religious contents of the Psalter* (Bampton Lectures 1892).]

the form of that acute scholar's work that he did not undertake the researches comparative work required for distinguishing other groups than the traditional ones, *viz.* those which are proved to exist virtually by close affinities of language and ideas, not to mention a number of other most important problems, notably the linguistic. Next, it is necessary to have a clear and critical, though not a complete view of the development of Israelitish literature apart from the Psalter, and of course, there must be a constant search for points of affinity with books, which have been, in their component parts, satisfactorily dated.

One compensation, however, is not denied me. Dr. Peters fully admits that the Psalter is on the whole a monument of the piety of the Second Temple, so that he who would study Jewish religion — not the religion of a few exceptional men, but that of believers in general, must work hard at the Psalms. This is surely an important result. It is one which no critic had proved half as completely as I had done, and Dr. Peters is strangely forgetful in not noticing this. It is also very insufficiently recognised in the ordinary textbooks of "Old Testament Theology", such as those of Oehler, Briggs, and Hermann Schultz, and I therefore had to establish it securely before proceeding to the second and more difficult part of my work — the treatment of the main religious ideas of the Book of Psalms.

Dr. Peters makes a good deal of my bold attempts to date individual psalms. But his own attempts are much bolder, and have an unsound theory and method behind them. I do not indeed deny that pre-exilic (but post-Davidic) elements are possible in the abstract. But, putting all the evidence together, it seems more reasonable to assume a new departure in psalm composition, either after, or contemporaneously with the Second Isaiah.

I do not see that one need assume that all the psalms, in their earliest form, were written for the temple-services. But I do not think at present that any purely private lyrics have been converted by editors into church-psalms. The 'I' who speaks in so many of the psalms is either a real or imaginary representative Israelite or Israel itself regarded as an organic whole. Nothing that Budde or Wildeboer

has written has convinced me that this is a mistake; I fancy, however, that it is but a hair's breadth which separates us. It seems not impossible that some of the psalms (in an earlier form) were written in Babylonia before the Return (i. e. between 538 and 432, the date of the return of the *Gôla*, according to Kosters.).

I am quite willing to admit that a fuller expression of my real meaning was necessary and that friendly criticisms like those of the two scholars mentioned were needed to make me conscious of this. Also that in the matter of temple-music I followed Robertson Smith too closely (see *Religion of the Semites*[2], p. 261); this scholar still draws the same inference as myself (*Psalter*, p. 194) from Lam. II, 7. Also that there was very possibly a class of temple-singers before the Exile, though this cannot be proved from Neh. VII, 44 (= Ezra II, 41); Am. VIII, 3 (if with Wellhausen we read שִׁרוֹת) suggests this at any rate for Northern Israel.

I should also like to admit that, though my main thesis (*viz.* that both the Psalter as a whole and the psalms, so far as we can tell at present, are post-exilic), seems to me secure, the Maccabean, or Greek pre-Maccabean, origin of some of the psalms in the list in my first appendix has become doubtful to me. Perhaps the very best thing in Robertson Smith's revised edition of his Encyclopaedia article (see *O. T. J. C.*[2]) [1]) is his more persuasive setting of Ewald's early theory respecting Psalms XLIV, LXXIV, LXXIX. It is a great mistake when Dr. Peters and Prof. Baethgen pass these remarks over so lightly. At first, I hesitated to follow my friend as regards Ps. XLIV, but my doubts are nearly dissipated And if Ps. XLIV belongs to the late Persian period, it becomes a question whether Psalms XLII, XLIII, and XLV should not be also carried up a little way to meet it.[2]) Ps. LXXIII of course may easily be a psalm of the close of the Persian age.

Passing to the religious ideas of the Psalms, it is probable that, though I myself extended the range of the Messianic

---

[1]) [*The Old Testament in the Jewish Church*, 2nd edition, New York 1894.]

[2]) See my *Introduction to the Book of Isaiah* [1895], Section on LXIII, 7—LXIV.

hope more than most recent critics, a still further extension may be desirable. Stade indeed (*Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1892) seems to me to go rather too far. But I think it quite worth considering whether Psalms XLV and LXXII may not be accounted for on the principle which I have adopted (*Psalter*, p. 239) for Ps. II. In other words, the psalmists may perhaps paint the Messianic king in colours derived from the life of Salomon. This is not indeed an easy view. If any psalm appears to refer to a contemporary king, it is the 45th, and Smend still adheres to the view given in my Psalter. But a pre-exilic date being excluded by the linguistic evidence, and not required by that from ideas, and there being no other even plausible pre-exilic psalm in Book II, it is possible that the view now offered may be correct. Certainly still stronger demands are made on us by Robertson Smith's explanation of LXXII, 1: "It seems a prayer for the reestablishment of the Davidic dynasty under a Messianic king according to prophecy." [1] Wildeboer and Baethgen may also have a claim to be listened to on Ps. XVI. That two such scholars should agree in making this one of the specially Deutero-Isaianic psalms. is interesting. I can not say, however, that I am convinced.

As to Zoroastrian influences on the ideas of the Psalter. The subject was worth opening; it is not yet closed. I said in 1891, in speaking of *possible* Zoroastrian influence, that I wished rather to claim too little than too much. I started from three points: (1) that from 536 B. C onwards the Jews were in constant intercourse with the Persians; (2) that Persian influence upon the Eastern and finally upon the Western world was both wide and lasting, and (3) that there was a strong natural affinity between the higher Jewish and the higher Persian religion. I have been made painfully aware that the emphasis which I gave to this hypothesis, so far as the Psalter is concerned, was needless, for all but a very few devout readers of the Psalms. I thought it in 1892 worth saying that some of the psalms were intended, not (as Dr. Peters thinks I meant) to "quicken" in the individual "the consoling hope of continuance of life", but at least to

---

[1]) *O. T. J. C.*[2], p. 439.

give words to those who had this hope, words in which they might, if they pleased, read this hope, and worth proving that by the beginning of the Greek period such a hope might have arisen. I might have spared my pains. The habit of reading the psalms as forms of prayer or praise seems to leave no room for an intelligent appreciation of their meaning. I can therefore argue the point with all the more impartiality. Something of what I said still remains good; a part is such a mere possibility that it is hardly worth contending for Still every atom of even possible truth should be gathered up. "If", as the Jewish scholar Isidore Loeb remarks, "there be psalms of the Maccabean age, they would certainly agree, as to the immortality of the soul, with the Pharisees", and, as Wellhausen has pointed out, the foundations of Pharisaism were laid by Ezra. Reuss too has frankly confessed that the psalms being nearly all post-exilic, he would not feel embarrassed (*"ne nous gênerait pas"*) if they contained references to a future life. And finally, as Mr. Wicksteed informs us [1]) Kuenen's "last notes on Ps. XVI admit that it contains at least a presentiment of the belief in Immortality".

The question is therefore by no means unreasonable. It is not materially affected by the researches of Darmesteter, for this bold critic plainly asserts that "the Achæmenid Mazdeism already believed in the defeat of Ahriman and knew the doctrine of the resurrection and the limited duration of the world." [2]) He would hardly therefore agree with M. Halévy [3]) that the Persians borrowed the doctrine of the resurrection from the Babylonians (?) after 538 B. C. What I mainly sought to show was that there is a strong affinity between the religion of Ahura Mazda and that of Jahwé, and that Zoroastrian ideas were in the air in the Persian period of Jewish history, and must have circulated freely throughout the empire. This would be facilitated. so far as Israel was concerned, by the constant intercourse which existed between the Jews of Persia and Mesopotamia and those of Palestine. This is undeniable. The basis of the

---

[1]) Cf. his article on "Abraham Kuenen", in *Jewish Quarterly Review*, IV, (1892) p. 595.

[2]) *Le Zendavesta T.* III (1893), p. LXXIII.

[3]) *Revue sémitique*, juillet 1894.

Zoroastrian Scriptures is ancient, and we can safely assert that the best Mazda-worshippers must have been sympathetic to the best servants of Jahwé. It is true we have no evidence of early Zoroastrian influence such as that presented by the name Asmodeus (see Kohut, *Aruch Completum*, *s. v.* אשמדאי) and probably the seven archangels in the Book of Tobit.[1]) But it is very difficult to believe, knowing all that we do of the opposition to strict legalism even in Palestine, that Orientalism, both Babylonian and Persian, failed to exert some influence on Jewish religion. It is natural enough that we should find it difficult to prove this; the Jewish writers had far other objects than enlightening the historical students of future ages. Dr. Peters, it is true, quotes (p. 306) a fragment of a Babylonian psalm on a glass axe dedicated to Bel of Nippur by a Babylonian king in the 14th century B. C., and adds that "it might have been addressed to Jahwé by a pious Hebrew at any period covered by our Psalms". If, however, Dr. Peters interprets this (as Schrader would, I doubt not, interpret it) as a prayer for a happy second life, I would submit that there is as yet no clear evidence that any except kings, or at any rate grandees, in Babylonia cherished this hope (see *Psalter*, p. 391), though M Halévy and Prof. Sayce have both ventured to claim the royal inscriptions at Senjirli as favouring the early existence of a general Israelitish belief in immortality. I thought therefore that, supposing that any impulses from outside assisted the eminently receptive Jewish people in developing the germs which were present in their inherited religion, it was natural to seek them chiefly in Iran rather than in Babylonia. Today I should rather emphasize the general mixture of ideas in the East, so that it is not merely one single source from which Israel drew (or may have drawn), but at least two. Only we must not think of separating them; the two sources are but one.

The possibility then, for which I pleaded with arguments and details which it would be tedious to repeat, remains. But the possibility is not worth getting hot about in the case

---

[1]) [See Kohut's essay in Geiger's *Jüd. Ztft. f. Wiss. u. Leben etc.*, *l. c.*] I admit most willingly that the Persian belief is developed from *Babylonian germs*. (Cf. Gunkel, *Die Schopfung*, etc., 1894.)

of the Psalter. We may at any rate all of us profitably compare the Gâthâs, which are "the utterances of Zarathustra in presence of the assembled Church", and a repertory of the spiritual elements in Mazdeism, with the Psalms, which are the utterances of the prophetic nation Israel, and (if Wellhausen will permit) are on the whole one of the noblest products of theistic religion. I cannot, so far as I am able to weigh the evidence, follow the new Darmesteter[1]) in preference to the old, and I look forward with deep interest to further discoveries in the field of Gâthâ-criticism.

That christian scholars should so much neglect such a noble 'revealed' religion as that of Zarathustra is to me a subject of regret, and I notice with surprise that even Gunkel, in discussing the origin of the conceptions of the 12th chapter of the Apocalype of John (undoubtedly Jewish in origin),[2]) confines himself to those Babylonian germs which, though they count for much, can scarcely altogether explain the strange forms of thought in that chapter.

May the great religion of Ahura Mazda find in our own time a more and more historical and therefore a more and more appreciative treatment from English and American students!

---

[1]) See Tiele, Jets over de Oudheid van het Avesta (*Verslagen der K. Akademie van Wetenschappen*, Afd. Letterkunde, 3, Deel XI., 1895). [The late Prof. Darmesteter's change of view concerning the traditional literature of the Parsees has been ably criticised and set forth by Prof. F. Max Müller in various articles published in the *Contemporory Review* and *Nineteenth Century* for 1894—95. and in a sympathetic summary of his researches which appeared in the *Jewish Quarterly Review* for January, 1895. See also his reference to it in *this* memorial volume, p. 34—5. G. A. K.]

[1]) [This has been proven to be of Essenic origin by the Rev. Dr. K. Kohler of New York, in a series of articles on the "Cradle of Christianity", published in the *Menorah Monthly*, (New York) 1892. G. A. K.]

Le dieu Rimmôn sur une inscription ḥimyarite

par

Prof. Hartwig Derenbourg (Paris).

Mon savant maître et ami, M. Jules Oppert,[1]) vient de porter un rude coup au prétendu dieu assyrien Ramman, qui ne paraît pas devoir se relever de cette déchéance, à moins que des textes nouveaux, des documents exhumés, substituent une charte authentique aux prétextes de sa longue usurpation. L'entrainement provenait en partie de la lecture Ρεμμάν, par laquelle les Septante ont rendu le nom de l'idole syrienne Rimmôn (רִמּוֹן **2 Rois V, 18**); de même Ταβέρεμα = טַבְרִמּוֹן, roi de Syrie (**1 Rois XV, 18**)[2].

Le culte de la Grenade divinisée (Rimmôn), de la pomme punique (malum punicum), comme disent les Latins, assurément un rite d'origine sémitique, s'est ramifié et s'est transformé sur le sol fécond de la Grèce mythologique.[3]) Au cours de ses migrations, nous le rencontrons en Arabie méridionale, où Rimmôn a eu sa clientèle d'adorateurs, comme en témoigne une inscription ḥimyarite, déjà signalée per l'explorateur, qui l'a découverte, M. Eduard Glaser,[4]) et par un maître qui excelle à interpréter ces

---

[1]) J. Oppert, Adad, dans la *Zeitschrift für Assyriologie*, **IX** (1894), p. 310—312.

[2]) הַדַּדְרִמּוֹן (Zacharie, **XII**, **11**), probablement un nom de ville, est, non pas transcrit, mais traduit par les Septante κοπετὸς ροῶν.

[3]) Victor Bérard, *De l'origine des cultes Arcadiens* (Paris, 1894) p. 197—199.

[4]) Ed. Glaser, *Skizze der Geschichte Arabiens* (München. 1889), p. 97.

vieux textes, M. Fritz Hommel.[1]) Peut-être un fragment rudimentaire, conservé au Musée Britannique sous la cote 72, renferme-t-il également la mention de cette divinité.[2]) La statue d'or qui, sans aucun doute, surmontait la pierre où notre texte était inscrit, a été enlevée par les maraudeurs, plus avides des métaux précieux que des richesses épigraphiques. Celles-ci n'ayant pour eux aucune valeur vénale sont dédaignées par ces amateurs de butin, comme d'un transport difficile, d'une vente aléatoire. La connaissance des peuples et de leurs religions, la littérature historique et la linguistique recueillent, s'approprient et interrogent les documents inscrits sur les blocs ainsi abandonnés, tandis que l'archéologie regrette de ne pouvoir pas utiliser les représentations figurées, violemment arrachées des piédestaux, sur lesquels la consécration subsiste seule pour dénoncer la profanation. Les trous de scellement sont d'autres témoins de la mutilation sacrilège: ils apparaissent au sommet de certains monuments, comme une marque indéniable des idoles sculptées qui les surmontaient.[3])

Puisque l'inscription, au moins dans ses éléments principaux, a été sauvée, cherchons à déterminer les événements auxquels elle se rapporte. D'après M. Eduard Glaser,[4]) ce texte qui occupe le numéro 119 dans sa collection relaterait des victoires remportées à Khaulân par Îlscharaḥ Yaḥḍoub, futur roi de Saba' et de Raidân, contre une coalition des Ḥimyarites, des Ḥaḍramautites et d'autres adversaires innommés. Bien que les questions de chronologie Yéménite soient encore recouvertes d'un brouillard épais, j'essaye d'en dégager un point lumineux, en supposant que notre Îlscharaḥ Yaḥḍoub est identique à l'Ilasaros de Strabon, chef des Rammanites, contemporain de l'expédition d'Aelius Gallus en l'an 24 avant notre ère.[5]) Quant aux Rammanites (Ραμμανιταί), je les

---

[1]) Fr. Hommel, *Aufsätze und Abhandlungen arabisch-semitologischen Inhalts* (München, 1892), p. 98; du même, *Süd-Arabische Chrestomathie*, p 60.

[2]) Hartwig Derenbourg, *Yemen Inscriptions; The Glaser Collection in the British Museum* (London, 1888), p. 24.

[3]) *Corpus inscriptionum semiticarum. Pars quarta inscriptiones ḥimyariticas et sabæas continens* I, tab. III et XVIII.

[4]) Ed. Glaser, *Skizze*, p. 97.

[5]) Strabonis *Geographica*, XVI, IV, 24; Joseph et Hartwig Derenbourg, *Etudes sur l'épigraphie du Yémen*, I, p. 30—33.

assimile avec M. Sprenger aux Radmânites de Pline[1]), malgré les objections de M. Glaser.[2]) Si ma restitution de l'inscription, fruste en certains endroits, a évoqué la réalité de la rédaction primitive, le général en chef, préposé par Îlscharaḥ à ses troupes, commandait aux forces réunies des Ḥimyarites et des Radmânites, faisant cause commune contre l'armée du Ḥaḍramaut. Les Radmânites (Rhadamaei) et les Ḥimyarites (Homeritae)[3]) sont nommés par Pline. les uns à la suite des autres, dans la liste des populations qui habitaient le sud-ouest de l'Arabie. Il y avait là peut-être comme un écho de l'alliance contractée, un demi-siècle auparavant, entre les deux peuplades pour refouler les attaques des Ḥaḍramautites contre Îlscharaḥ Yaḥḍoub, gouverneur de Schibâm Aḳyân, lieutenant dans cette ville de son père Fari' Yanhoub, roi de Saba'.

Cette inscription, inspirée par un événement grave dans l'histoire locale, par la reconnaissance des vainqueurs envers le dieu Rimmôn, ne nous est parvenue, ni dans un estampage que l'état de la pierre n'aurait pas permis de prendre, ni dans une photographie dont l'exécution a dû être contrariée par les circonstances. Nous n'avons eu à notre disposition qu'une copie, d'ailleurs excellente, de M. Eduard Glaser, dont nous publions ici le facsimile, en attendant qu'elle soit reproduite sur la planche **XXII** du Corpus inscriptionum semiticarum. Le texte y portera le numéro **140**. Quant à l'original, il est conservé chez un habitant de Schibâm Aḳyân et mesure en hauteur 60 centimètres, en largeur 50 centimètres.

La discussion philologique des questions douteuses soulevées par certains passages, le justification des mots ajoutés ou corrigés sont réservés au troisième fascicule du Corpus ḥimyarite, qui paraîtra en 1896. Nous n'apportons ici que les résultats: un texte presque partout complêté,

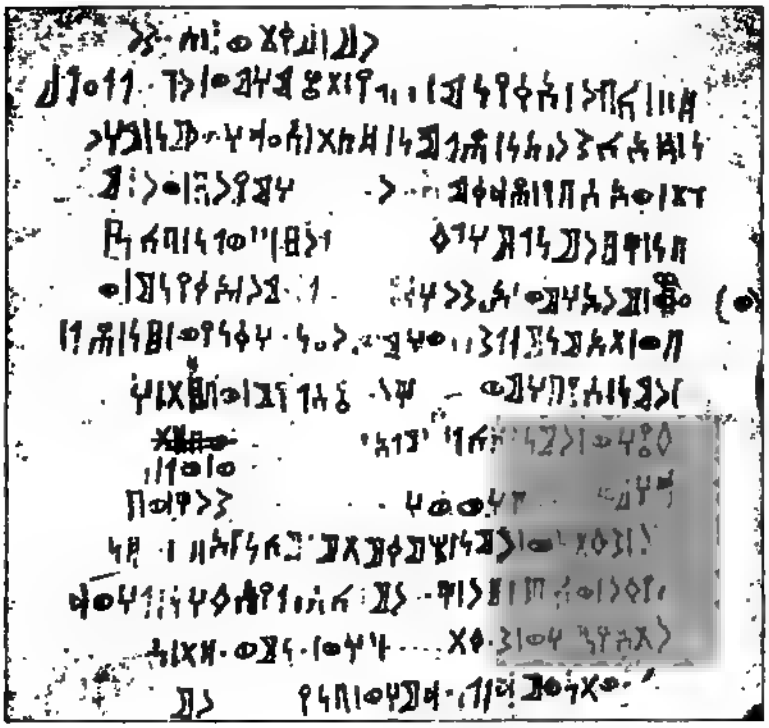
---

[1]) Plini Secundi *Historia naturalis*, **VI, 28, 158**; A. Sprenger. *Die alte Geographie Arabiens*, p. 160.

[2]) Ed. Glaser, *Geographie Arabiens*, p. 59 et 147, qui préfère identifier Ra'bân. En depit de l'assonance, il serait téméraire de voir dans les Rammanites de Strabon des Arabes voués au culte de Rimmôn.

[3]) Ibid., p. 140, M. Ed. Glaser fait justice de la lecture Nomeritae adoptée par A. Sprenger, *Die alte Geographie Arabiens*, p. 241.

transcrit en caractères hébraïques, et une traduction qui, pour provisoire qu'elle soit, prétend, sur plusieurs points, à être acceptée comme plausible:



Copie de M. le Dr. Eduard Glaser.

1 . . . . . | . . . . | חמי[רם | מקתיי | א[ל]שרח | ; יח
2 צ̇ב | בבר | אקינם | הקני | שימדמי | רמ[ן | בע]ל ; עלמ
3 ן , ד̇אכשר | ד̇ן ' צלמן | בד̇ת | בעדהו | רמן | מהר
4 נת | ואסבי | צדקם | ב[צ̇]ר[ם | בין] חמירם | ור[ד]מ[ן | י
5 ב[י]ן | חצ̇רמת ' בה̇לף[| . . . . | ו]ארץ̇ | ח̇ולן | בבן | [שי
6 עו | מראהמו | אלשרח | י[חצב] | בבר | אקינם | ו[הת̇
7 בי | תאמנם | לשימדמי | רמן | ו]הקניי | ד̇ן | צל[מ
8 ן] | רמן | סיכדמו | בד̇ת] ח̇מ[ר]הו] אסבים | ובד̇ת | ה[ו
9 פיהו | רמן | בכל | אמרא | [סתמלא | בעמה]ו | ול | סע
10 דהמו[| רצ̇ו | ל̇בהו] | וח[ט̇י | מראהמי | אל]שרח | וב[ד̇ת
11 שפתהו | רמן | במקמתם | מכן אב[הו | ב]ד̇ן [ח

12 לפן | וכבר | צר | ח[מי]רם [| ו]כל | דיקהן | להו | [וי
13 רתאין[| ב]הו | ש[ר]פת[ם | ורמן]| פהו[פמ]ימו[| ל]דת | נ[ע
14 מ]ת [|] ותנעמן | לארמהובני [| חמי]רם

Après avoir loyalement séparé dans la transcription ce qui a été emprunté à la copie de M. Glaser et ce qui provient de mon essai de restitution, je m'abstiens, en traduisant, de faire le départ entre les traits primitifs et la retouche, dans l'espoir que celle-ci se dissimulera dans la teinte uniforme de l'ensemble:

1. N . . . . . A . . . . , le chef des Ḥimyarites, le général en chef d'Îlscharaḥ Yaḥ-

2. ḍoub, gouverneur de Schibâm Aḳyân, a consacré à leur patron Rimmôn, maître de ʿAlam,

3. l'Aksarite, cette statue, parce que Rimmôn lui a accordé des car-

4. nages et des captifs importants dans la guerre entre les Ḥimyarites, avec les Radmânites, et

5. les Ḥaḍramautites, dans la province . . . . . et sur le territoire de Khaulân, lorsque ceux-là prêtèrent

6. secours à leur prince Îlscharaḥ Yaḥḍoub, gouverneur de Schibâm Aḳyân. Et ils ont

7. offert un témoignage de leur foi à leur patron Rimmôn, et ils ont consacré cette sta-

8. tue à Rimmôn comme leur présent, parce qu'il lui a accordé des captifs, et parce que pro-

9. tection lui est venue de Rimmôn dans tous les voeux, dont il lui avait demandé l'accomplissement (et puisse-t-il

10. leur accorder la grâce de son cœur et la faveur de leur prince Îlscharaḥ!), et parce que

11. Rimmôn l'a comblé d'une autorité pour remplacer son père dans cette pro-

12. vince, et parce qu'il a rendu victorieuse la campagne des Ḥimyarites, et de tous ses vassaux et de ceux qui re-

13. connaissent quelle est sa supériorité. Et quant à Rimmôn, il les a protégés, parce qu'il y a eu du bon-

14. heur, et afin qu'il y ait du bonheur pour ses vassaux, les Ḥimyarites.

Paris, le 11 novembre 1894.

P. S. La date qui précède me justifie suffisamment de n'avoir pas connu d'avance l'interprétation de ce monument par le Docteur Eduard Glaser, Die Abessinier in Arabien und Afrika (München, 1895), p. 105—107. Elle arrive juste à temps pour que je puisse en profiter dans la rédaction définitive du Corpus inscriptionum semiticarum, pars quarta, p. 206—211. Je livre au public sans changement mon manuscrit de 1894, en rappelant que c'est un premier essai, pour lequel je sollicite l'indulgence de mes confrères. Ils ne sauraient non plus me reprocher d'avoir ignoré la notice de M. François Thureau-Dangin dans le Journal asiatique de 1895, II, p. 385—393, ainsi que les observations de M. Jules Oppert, son „éminent maître", imprimées à la suite, ibid., p. 393—396.

A plus forte raison, je n'ai pas pu me servir de la traduction donnée par M. J. Halévy dans la Revue sémitique de janvier 1896, p. 82 et 83.

Zur Bibel und Grammatik

1. Kimchi oder Kamchi? 2. Erklärung von Amos VI, 10

von

Rev. Dr. B. Felsenthal (Chicago).

Vorbemerkung. (Aus einem Briefe an Geo. A. Kohut.) — Sehr geehrt haben Sie mich durch Ihre freundliche Einladung, auch meinerseits für die Sammelschrift, die dem Andenken Ihres verewigten Vaters gewidmet werden soll, einen Beitrag zu liefern. Nun möchte ich allerdings sehr gerne dem grossen Gelehrten und dem edlen Manne, der uns durch Alexander Kohut's Scheiden entrissen worden ist, und der überdies mir ein theurer Freund gewesen war, öffentlich durch eine seinem Gedächtnisse zu widmende Abhandlung meine Huldigung darbringen. Aber trotzdem, mein lieber Freund, muss ich mich auf die Uebersendung einiger Kleinigkeiten beschränken. Vorräthig besitze ich keine zu verwerthende grössere Abhandlung. Gewöhnliches, schon neun und neunzigmal Gesagtes und Allbekanntes möchte ich nicht zum hundertstenmal wiederholen. Bei der Beschränktheit der mir zu Gebote stehenden literarischen Hülfsmittel kann ich abgesehen von allem Andern — ohnehin es nicht wagen, mit weitergreifenden literarischen Forschungen vor ein gelehrtes Publikum zu treten So verstatten Sie es mir denn, dass ich Ihnen die beifolgenden Notizen sende, die wenigstens das Gute haben, dass sie kurz sind, und von denen ich glaube, dass darin einiges Neue, bisher nicht Vorgebrachte den Lesern zu geneigter Prüfung werde vorgelegt werden.

B. Felsenthal.

---

1. Kimchi oder Kamchi?[1])

Der Name קמחי, den seit Jahrhunderten so viele eminente jüdische Gelehrte geführt haben, Gelehrte, unter denen besonders der im 12. Jahrhundert lebende Joseph Kimchi und dessen zwei Söhne Moses und David Kimchi am meisten hervorragen, — ist bis auf unsere Zeit allgemein K i m c h i ausgesprochen worden, und von der überwiegenden Mehrheit der Gelehrten wird er immer noch so gelesen und gesprochen. Doch seit etwa dreissig Jahren erscheint auch in einigen gelehrten Werken und Zeitschriften die Schreibung K a m c h i, und es wird diese Schreibung, resp. Lesung von einigen sehr prominenten Forschern unserer Zeit vertreten und befürwortet. Obwohl die Sache eine wenig bedeutende ist, so liegt doch nun einmal im Menschengeiste der Drang, auch in Kleinigkeiten nach Erkenntniss des Wahren und Richtigen zu streben. So mag denn hiermit eine Erörterung der Frage unternommen werden: Was ist richtiger, Kimchi oder Kamchi?

Prüfen wir, was bisher für die Neuerung vorgebracht worden ist.

Die erste öffentliche Stimme für „Kamchi“ wurde im Jahre 1862 im *Journal Asiatique* laut: Herr Dr. A d o l p h N e u b a u e r hatte im Anfang der 60er Jahre eine äusserst lehrreiche Abhandlung „Sur la lexicographie hébraique“ geschrieben und in mehrere Fortsetzungen in den Bänden 18, 19 und 20 der 5. Serie des genannten *Journal* erscheinen lassen. Am Ende der Artikelreihe (im Hefte für Sept.-Oct. 1862) fügte der gelehrte Verfasser Folgendes hinzu:

> Indem wir die Aussprache K a m c h i anstatt der bisher üblich gewesenen K i m c h i angenommen haben, sind wir dem Rathe des Herrn Derenbourg gefolgt, der den Namen des Rabbi David in mehreren Handschriften des Michlol in der kaiserl. Bibliothek in Paris in

---

[1]) [Vgl. auch S. Schiller-Szinessy, *Catalogue of the Hebrew Mss. in Cambridge*, Bd. I (1876), S. 195, Anm. 2; seine Ausgabe v. Kimchi's הספר הראשון משירי תהלות (1883), Einleitung, Anmerk. 1; ferner s. Artikel ü. Kimchi in *Encyclopaedia Britannica*, (9. Auflage), Bd. XIV, S. 77; und *Revue des Études Juives*, T. VII (1883), p. 290. G. A. K.]

dieser Weise gelesen hat. Man vergleiche überdies die Familiennamen בַּלְעִי und בֶּכְרִי (Num. XXVI, 35 u. 38.) Es existirt auch heute noch in Hebron eine Familie Kamchi, welche von den Grammatikern dieses Namens abzustammen behauptet.

Hr. J. Derenbourg war um jene Zeit in der Nationalbibliothek in Paris mit dem Amte eines Custos in der Abtheilung für semitische Handschriften angestellt gewesen, und so war ihm, dem exacten Gelehrten, allerdings Gelegenheit gegeben, seine Entdeckung zu machen. Dass dieselbe auf einer richtigen Wahrnehmung beruhte, fand seine Bestättigung im Jahre 1866. Es erschien nämlich damals der von H. Zotenberg angefertigte *Catalogue des Manuscrits Hébreux de la Bibliothèque Impériale*, und bei der Beschreibung von einigen Michlolhandschriften (Nos. 1229, 1230, 1231) fügte Hr. Zotenberg bei, der Name des Verfassers sei in den Handschriften punctirt, und zwar stehe unter dem Buchstaben Koph im Pathach. Zwei Jahre später veröffentlichte Hr. Neubauer seine „Notes“ über hebräische Handschriften in Spanien und Portugal (s. Steinschneider's *Hebr. Bibl.* XI, 133) und wie darin berichtet ist, ist in mehreren daselbst aufgefundenen Handschriften der Name קַמְחִי mit Kamez punktirt, und auch das soll die Aussprache „Kamchi“ beweisen. Dazu bemerkte Steinschneider, *a. a. O.*: „Sollte der Name mit dem arabischen Kamch, Weizen, Getreide, zusammenhängen? Joseph ben Todros nennt Kimchi David החטי.“ Man sieht, Steinschneider wollte „Kamchi“ nicht geradezu abweisen, aber er stimmt auch nicht bei. Die Frage blieb ihm eine offene. (Der Brief, in welchem Joseph b. Todros den David Kimchi als דוד החטי אשר הטא ואשר החטיא bezeichnet, ist abgedruckt in dem von Halberstamm herausgegebenen קבוצת מכתבים (s. das. S. 46. 47.).

Der nächste Befürworter der Aussprache Kamchi liess sich im Jahre 1884 vernehmen. Es war dies Professor Paul de Lagarde, der in den *Göttinger Gelehrten Anzeigen* in jenem Jahre (I. p. 257 ff.) eine längere, auch im ersten Band seiner „Mittheilungen“ wiederholt abgedruckte Kritik der 9. Auflage von Gesenius' Hebr. Wörterbuch veröffentlichte. Darin sagte er (p. 270): „Statt Kimchi schreibe Qamḥi; schon Mercier schrieb stets Camius.“

Nur noch eine, übrigens sehr unentschieden auftretende Aeusserung in dieser Beziehung haben wir hier zu registriren. In seinem neuesten grossen Werke *Die hebr. Uebersetzungen des Mittelalters*, [Berlin, 1893], nennt Steinschneider auf S. 384, den Joseph Kimchi, und in Klammern und mit einem Fragezeichen fügt er bei: („oder Kamchi?)". Wie ersichtlich, steht Hr. Prof. St. der neuen Lesung immer noch zweifelnd gegenüber.

Den hauptsächlichen Inhalt des Vorstehenden hatte ich vor etwa einem Jahre in Folge eines äusserlichen Anlasses brieflich an Hrn. Prof. G. Deutsch in Cincinnati mitgetheilt, und mein Brief wurde damals in der in Cincinnati erscheinenden *Deborah* vom 1. Februar 1894 veröffentlicht. Der thatsächlichen Darlegung aller mir bekannt gewordenen Aeusserungen für oder gegen „Kamchi" fügte ich übrigens damals Folgendes bei: Dafür, dass Kimchi das Richtigere sei, spricht doch der Umstand sehr, dass diese traditionell überkommene Aussprache bisher so allgemein und so unbeanstandet als die wahre gegolten hat. Und ferner — und das ist ein Punkt, der mir entscheidend zu sein scheint — haben wir ein bis jetzt gänzlich unbeachtet gebliebenes Zeugniss, das gar schwer für „Kimchi" in's Gewicht fällt. Etwa ein Jahrhundert nach David Kimchi lebte in Rom der berühmte Dichter Immanuel ben Salomon, und dieser, der wohl noch viele Glieder der damals auch in Italien weitverzweigten Kimchifamilie persönlich gekannt haben mag, spricht den Namen als Kimchi aus. In seinen Machberoth, in der 18. Makame, rühmt sich der Dichter seiner immensen Belesenheit in der jüdischen Literatur, und im Verlaufe dieses Selbstlobes, sagt er, er hätte auch חלק הדקדוק והשרשים לר' דוד קמחי, האומרים לנפשי רני ושמחי gelesen. Sollte nun dieser Reim Kimchi und Simchi nicht die Frage endgültig entscheiden?

Und noch etwas lässt sich für diese Meinung hier anführen. Es ist bekannt, dass man früher schon den Namen Kimchi mit dem hebräischen Wort Kemach in Verbindung setzte, ihn gleichsam als ein Derivat dieses Wortes betrachtete. Man erinnere sich nur an das schon frühe auf den Grammatiker angewandte Mischnahwort: אם אין קמח אין תורה. Wie aber bilden sich von קמח die Derivate? Darf man nach

Analogien schliessen — vgl. Sibhchi (Exod. 23, 18), Likchi (Deut. 32, 2), Nizchi (Klagel. 3, 18), Zimchi (ähnlich wie in Jes. 61, 11), abgeleitet von זבח, לקח, נצח, צמח u. s. w. — dann erscheint es mehr als wahrscheinlich, dass man auch Kimchi gesprochen haben wird.

Soweit die bezügliche Stelle in dem in der „Deborah“ abgedruckten Brief. Die Deborah-Nummer, in der meine Notizen abgedruckt waren, war auch einigen unserer gelehrtesten jüd. Zeitgenossen in Europa zu Gesicht gekommen, und ich hatte die Freude, in Bezug auf meine Vertheidigung von „Kimchi“ von diesen theils ablehnende, theils zustimmende Antwort zu erhalten.

Hr. D r. A. N e u b a u e r in Oxford schrieb mir: „Ausser Spanien findet man in einem Röm. ms. קַמְחִי (*Hist. Litt. de la France*, XXXI, p. 530, auch besonderer Abzug mit Titel: *Les écrivains franç. du 14. siècle.)* Ich habe, als ich in Palästina war, eine Familie Kamchi in Hebron gekannt. Es steht fest, dass die Spanier Kamchi ausgesprochen haben, da nur קַמְחִי oder קַמְחִי sich in den Handschrr. findet. Ferner hat man David Kimchi im Streit der Orthodoxen gegen Maimonides חִסְּי genannt, was nur aus dem arabischen *Kamch* (Weizen) gebildet werden konnte. Der Reim קמחי und שמחי ist nicht schlagend, da der Reim sich auf חי beziehen kann. Dass man in Italien und Deutschland das geläufigere Kimchi gelesen, ist wahrscheinlich, da man sich Kamchi ohne arabisch nicht grammatisch erklären konnte“.

Dagegen schrieb mir Hr. Prof. W. B a c h e r in Budapest: „Ich stimme Ihnen bezüglich der Aussprache von קמחי vollständig bei und finde Ihr aus Immanuel genommenes Argument vortrefflich. In meiner Geschichte der hebr. Sprachwissenschaft verweise ich nur in einer Anmerkung auf die Aussprache mit *a*.“

Hr. Dr. A. B e r l i n e r in Berlin äusserte sich folgendermassen: „Ihrer Ansicht über die Aussprache des Namens קמחי kann ich nur beipflichten; ich habe von jeher nicht verstanden, warum K a m c h i gelesen werden sollte. Hier in Rom[1]) existirten Viele mit diesem Namen, und er wurde immer K i m c h i geschrieben.“

[1]) Dr. Berliner's Brief war in Rom während eines Aufenthalts des Schreibers daselbst am 4. April 1894 geschrieben worden.

Und nun noch eine Aeusserung von Herrn Prof. Dr. Chwolson in St. Petersburg: „Ob קִמְחִי oder קַמְחִי richtig sei, bleibt wohl so lange unentschieden, bis ein Document mit lateinischen Buchstaben gefunden werden wird, in welchem dieser Name vorkommt. Die Juden vocalisirten ihn קִמְחִי wohl in der Voraussetzung, dass der Name von קֶמַח herstammt. Derselbe kann aber auch arabischen Ursprungs sein, aus der Wurzel קָמַח, und daraus קַמְחִי; קָמַח heisst blé, froment. So viel mir bekannt ist, nannten Juden im Osten sich קַמְחִי und nicht קִמְחִי Die Stelle in מחברות beweist, glaube ich, nichts; denn es kann da auch שַׁמְחִי gelesen werden. Immanuel änderte ja den Text nach Bedarf, und er machte z. B. Genesis 49, 25 שְׁדַיִם aus שְׁמַיִם, wodurch der betreffende Vers einen recht pikanten Sinn erhielt.“

Im Vorstehenden habe ich alles bisher in der besprochenen Frage laut und mir bekannt gewordene den Lesern vollständig vorgelegt, und nun sei es, rückblickend, mir noch verstattet, zu einem und dem anderen einige Randglossen zu machen.

1. Wohl kommen in der Bibel Namen wie בֶּכֶרִי vor; doch findet sich auch בִּכְרִי (II. Sam. Kap. 20, — 8 mal). Ferner finden wir Namen wie לְקֶחִי (I. Chr. 7, 19); שְׁרֶחִי (1. Kön. 22, 42); שִׁמְעִי (Exod. 6, 17); שִׁמְרִי (I. Chr. 4, 37); זִמְרִי (Num. 25, 14), und viele ähnliche mehr. Biblische Analogien beweisen also nichts, da sich für die eine wie für die andere Form Parallelen finden.

2. Die Punctation des Namens mit einem Kamez oder Pathach, die Herr Neubauer in etlichen Manuscripten gefunden hat, ist freilich ein starkes Argument für „Kamchi“. Wenn diese Manusripte sämmtlich aus Spanien stammen, so dürfte vielleicht daraus zu folgern sein, dass in Spanien die Aussprache „Kamchi“ ja die übliche gewesen war. Aber auffallend bleibt es doch, dass und warum gerade der Name קמחי ganz gegen allen Usus der Copisten des Mittelalters, von einigen derselben mit Vocalzeichen versehen worden ist.

3. Was in Bezug auf den bei Immanuel vorkommenden Reim Kimchi und Simchi von Neubauer und Chwolson gesagt werden ist, nämlich der Reim beruhe blos auf der gleichartigen Sylbe חִי (Neub.), oder Immanuel, der ja so viele

Freiheiten in Aenderung von Bibelworten sich genommen hat, hätte vielleicht auch hier שׁחי gelesen (Chw.), das wird schwerlich von überzeugender Kraft gegenüber der Thatsache sein, dass in Italien heute noch die Aussprache Kimchi die gebräuchliche ist, und dass sie es wohl auch im 14. Jahrhundert gewesen war.

4. Der von Lagarde vorgebrachte Grund für Kamchi verdient kaum eine Beachtung. Was beweist es, dass ein christlicher französischer Orientalist im 16. Jahrhundert entweder desswegen, weil er keinen jüdischen, die bezügliche Tradition kennenden Gelehrten zu befragen Gelegenheit hatte, oder weil ihm irgend eine Caprice dazu bestimmte, Camius schrieb? Mit ebensoviel Recht, d. h. mit gar keinem, hätte der Göttinger Professor den Herren Volk und Mühlau, welche die 9. Auflage des Gesenius'schen hebr. Wörterbuches besorgten, auch noch in seiner bissigen Weise sagen können: Die Herren Staatsräthe schreiben in ihrer Ignoranz Raschi; wissen Sie denn nicht, dass schon Sebastian Münster Jarchi geschrieben hat? oder er hätte ihnen ebensogut, d. h. ebenso ungerechtfertigt, es derb vorhalten können, dass sie nur aus Unwissenheit Jahve schrieben; denn — mit solchen und ähnlichen Schlussfolgerungen laborirt Hr. Lagarde nur allzuhäufig — hat nicht der Franziskanerpater Petrus Galatinus schon 1518 Jehova geschrieben?[1]) — Wahrlich, der Hr.

---

[1]) Sebastian Münster soll, wie Zunz nachgewiesen (Jost's *Annalen*, 1839, 335; *Ges. Schr.* III, 104), der erste gewesen sein, welcher den Commentator Raschi irrthümlicher Weise den Namen Jarchi beigelegt hat. Ebenso soll der Franziskaner Petrus Galatinus der erste gewesen sein, welcher das Tetragrammaton als „Jehova" ausgesprochen und für dasselbe die Schreibung Jehova eingeführt hat (Böttcher's *Lehrb. d. hebr. Spr* I, 49). — Bei dieser Gelegenheit möchten wir Folgendes beifügen. Unser grosser Meister Zunz hat, *a. a. O.*, gesagt, Schabthai Bass sei unter den Juden der erste gewesen, der in seinem Siphthe Jeschenim (1680) Raschi als Salomon Jarchi bezeichnete, er aber sei hier Buxtorf und Bartolocci gefolgt, und diese Letztern hätten sich durch Sebastian Münster irre leiten lassen. Aber Schabthai war nicht der erste jüd. Gelehrte, der רש"י in Rabbi Salomon Jarchi auflöste. Einhundert und vierzig Jahre vor ihm gebrauchte bereits der berühmte Grammatiker Elias Levita diesen Namen als Bezeichnung für Raschi. In seinem im Jahr 1541 erschienenen Methurgeman, und das zwar in der Vorrede zu demselben, spricht der Verf. zweimal von unserm mehrgenannten Commentator (*ibid.* p. 2 Zeile 3 v. u. und p. 4 Z. 7 v. u.). Einige Monate später, im März 1542, wurde Levita's Hakdamah zum zweitenmal gedruckt

von Lagarde war doch zuweilen ein recht sonderbarer Kauz. Er hätte mit seinem Camius ganz wohl zu Hause bleiben dürfen.

5. Als Schlussergebniss obiger Darlegungen dürfte vielleicht Folgendes als das Wahrscheinlichste sich herausstellen. In Spanien, dem ursprünglichen Heimathlande der Kimchiden, mag man vielleicht deren Familiennamen „Kamchi“ ausgesprochen haben. Aber selbst wenn dies der Fall gewesen war, so ist dann doch frühe schon in der Provence, wie später überhaupt in allen nichtarabischen Ländern, die Aussprache eine dialectisch verschiedene geworden und rasch wird dann die Aussprache „Kimchi“ sich verbreitet haben. Immanuel hat ohne Zweifel „Kimchi“ gesprochen. In der Geschichte der Sprachwissenschaft finden sich ja Beispiele in sehr grosser Zahl, dass Bewohner verschiedener Länder viele Wörter trotz ihrer gleichen Schreibung durch eine geänderte Aussprache sich mundgerecht gemacht haben. Man vergleiche z. B. die Namen Isaac, David etc. und deren verschiedene Pronuncirung in England und auf dem europäischen Continent, oder Namen wie Henry (Henri) u. v. A. und deren Aussprache in England und Frankreich. Solch' einen Lautwandel hat fast ein Jeder wahrzunehmen Gelegenheit, der nur einigermassen in der Welt sich umgesehen hat.

---

2. Zur Erklärung von Amos 6, 10.

Von weit grösserer Bedeutung als die Feststellung der richtigen Aussprache des Namens קמחי ist ohne Zweifel eine Erörterung, in der es sich um die Wiedergewinnung der Be-

---

und mit ihr eine von Paul Fagius angefertigte lateinische Uebersetzung derselben. Auch in diesem zweiten Druck hat der Text, wie ich aus Autopsie weiss, in den beiden Stellen רבי שלמה ירחי. Hierzu ist zu bemerken, dass in diesem Falle der christliche Uebersetzer nicht für das „Jarchi“ verantwortlich ist; denn merkwürdiger Weise hat er in beiden Stellen einfach „Rabbi Schelomo“, ohne irgend welchen Beinamen. Ferner ist zu bedenken, dass die beiden Ausgaben des Textes (die von 1541 u. die von 1542) von Levita selbst corrigirt worden sind. Denn in jenen Jahren war er von Paul Fagius in seiner Druckerei in Isny als Corrector der hebr. Drucke angestellt gewesen. Wieso kam nun Elias Levita zu seinem Jarchi? Hat auch er von seinem Zeitgenossen, dem christl. Gelehrten Sebastian Münster, auf falschen Weg sich führen lassen?

deutung eines in der Bibel vorkommenden hebräischen Wortes und des richtigen Verständnisses eines Schriftverses handelt. Wie ist der Verstheil ונשאו דודו ומסרפו (Amos 6, 10) zu verstehen und was ist die Bedeutung des darin vorkommenden Wortes מסרף?

Das Wort מסרף, welches nur ein einzigesmal im A. T. vorkommt, ist von dem LXX und dem Peschito im Sinne von Verwandter genommen und demgemäss übersetzt worden. Allein Vulgata und Targum haben dem Worte einen anderen Sinn beigelegt. Nach ihnen bedeutet מסרף einen Verbrenner. Offenbar glaubten Hieronymus und Jonathan, welche Beide im lebendigen Sprachgebrauch das Wort מסרף nicht mehr vernahmen, das im masorethischen Text mit einem Samekh geschriebene Wort sei gleichbedeutend mit dem Wort משרף (mit einem Sin) und sie übersetzten demgemäss. Die rabbinischen Commentatoren des Mittelalters wussten auch nicht mehr מסרף mit Sicherheit zu deuten. Im talmudischen und midraschischen Sprachschatz ist, so viel ich weiss, das Wort nicht zu finden. Und so schwanken die Commentatoren. Raschi folgt dem Jonathan. Ibn Esra und David Kimchi z. St. erwähnen die beiden Bedeutungen. David Kimchi sagt: דוד bezeichnet den Vatersbruder, und מסרף bezeichnet den Mutterbruder; so erklärt ein Teil der Commentatoren; aber Einige erklären מסרף als von der Wurzel סרף = שׂרף (verbrennen) abstammend u. s. w. Fast mit den nämlichen Worten äussert er sich in seinem Wörterbuch *s. v.* Wer seine יש מפרשים sind, das sagt er uns nicht. Sehen wir aber bei Ibn Esra nach, so finden wir mindestens einen Vorgänger genannt, der מסרף als Onkel mütterlicher Seits übersetzt haben will, nämlich den Juda Ibn Koreisch. Spätere jüdische und nichtjüdische Commentatoren führen meistens die beiden Bedeutungen an, ohne sich gerade mit Sicherheit für die eine oder die andere zu entscheiden.

Doch in neuerer Zeit haben die Mehrheit der Exegeten und Lexicographen, wie es scheint, es ganz und gar aufgegeben, מסרף als Onkel mütterlicher Seits zu übersetzen und haben sich für Verbrenner entschieden. So Siegfried-Stade und die neueren Bearbeiter von Gesenius' Wörterbuch; so die Commentatoren Ewald, Hitzig, Keil, Orelli, Schmoller, Herxheimer, der Engländer Pusey, Winer in seinem *Real-*

wörterbuch, auch der hebräisch schreibende feine Sprachkenner Malbim und Andere.[1]) Recht hat man allerdings, nur Eine Erklärung zu geben, wenn man derselben sicher ist und wenn man sich vergewissert hat, dass die andere Erklärung unstichhaltig ist. Aber mir scheint es, man habe sich gerade für das Unstichhaltige entschieden und das Richtige verworfen. Fürst in seinem *Wörterbuch*, und er allein unter den Neuern, hat wenigstens hier die bessere Seite erwählt. Ebenso Luther im 16. Jahrhundert, der die Worte in Amos so übersetzt: „Dass einen Jeglichen sein Vetter und sein Ohm nehmen muss."

Die Gleichung מסרף = משרף ist eine von der Verzweiflung eingegebene Hypothese, ein Tappen, ein Rathen. Aber ist denn die andere Bedeutung eine besser begründete, eine mehr sichere? Worauf basiren denn die Befürworter derselben? Die nach David Kimchi Schreibenden copiren eben einfach Kimchi und Ibn Esra. Und worauf basiren denn Kimchi und Ibn Esra? Auf Frühere, von denen uns aber nur Einer genannt wird, nämlich der im Anfang des 10. Jahrhunderts lebende Ibn Koreisch. Und so sind, wenn wir den Stammbaum dieser Erklärung rückwärts verfolgen, Alle, die bisher für מסרף die Bedeutung Onkel, Mutterbruder auch anführten oder nur anführten, mittelbar oder unmittelbar von Ibn Koreisch abhängig gewesen. Aber wie kam Ibn Koreisch zu seiner Erklärung? Hat auch er blos gerathen?

Bekannt ist, dass dieser in Marokko lebende Grammatiker schon vor nahezu tausend Jahren gesunde sprachvergleichende Methoden in der Eruirung des Sinnes hebräischer Wörter selber anwandte und von Anderen angewandt sehen wollte. Er drang, wie wir aus seinem im Jahr 1857 veröffentlichten רסאלה wissen, auf Vergleichung des Hebräischen mit dem Talmudischen, Aramäischen und Arabischen, und er selber schrieb und sprach das Arabische als seine Muttersprache. Mochte er vielleicht im Arabischen einen Schlüssel für das in Frage stehende hebräische Wort gefunden haben? Oder hatte er eine aus noch älterer Zeit ihm überlieferte gute Tradition?

---

[1]) [S. die Erklärungen von Delitzsch in *Onomasticon*, S. 312 (= سَلَفٌ, *maritus uxoris*); Gesenius in *Hall. Allgem. Zeitung*, 1841, No. 221, Col. 550; Steinschneider in *Ltblt. d. Orients*, 1842, No. 15, S. 226; No. 43, S. 680, Anm. 39. G. A. K.]

Das Letztere ist offenbar richtig. Es ist bisher ganz und gar übersehen worden, dass auch bei den Karäern das Wort מסרף für Mutterbruder geläufig war. Und es kommt bei ihnen das Wort nicht in einem Commentar zu Amos vor, sondern in einem Zusammenhang, welcher beweist, dass sie von Ibn Koreisch vollkommen unabhängig sind, dass sie von ihm vielleicht gar nichts gewusst haben. Eine Stelle, die sich in einer exegetischen Schrift des Karäers Joseph ben Ali Hallevi findet, ist vollkommen klar hierüber.[1]) Sie besagt Folgendes: In Levit. 18, 18 schliesst das Wort אחות (Schwester) die Tochter des Bruders einer Mutter oder der Schwester einer Mutter ebensowohl ein als die Tochter des Bruders eines Vaters oder der Schwester eines Vaters (בת המסרף והמשרפת כמו בת הדוד והדודה), dagegen meint das Wort אחים (Brüder) in Deut. 25,5 nicht die Söhne eines Oheims oder einer Tante mütterlicherseits, sondern nur die Söhne eines Oheims oder einer Tante väterlicherseits (אין בני המשרף והמשרפת בי אם בני דוד לבד).[2]) Zum besseren Verständniss ist beizufügen, dass die Karäer in den gesetzlichen Theilen der heil. Schrift unter „Bruder" und „Schwester" nicht bloss die leiblichen Geschwister verstehen, wie die rabbinischen Juden es thun, sondern dass sie darunter Verwandte innerhalb engerer oder weiterer Schranken verstanden haben wollen, und dass daher bei ihnen die auf Verwandtschaftsgraden beruhenden Eheverbote ganz in's Ungemeine sich ausdehnen. —

Auch das Hauptsächlichste dieser Notiz war in jener obengenannten Deborah-Nummer, in welcher meine Bemerkungen über קמחי abgedruckt waren, veröffentlicht worden. Bezug darauf nehmend, machten mich sowohl Herr Dr. Bacher als auch Herr Dr. Chwolson auf die für Ibn Koreisch zeugende Erklärung des Abulwalid gütigst aufmerksam. Herr Bacher schrieb: „Was מסרף betrifft, so erwähnt Abulwalid im Wörterbuch ohne weitere Bemerkung zwei arabische Wiedergaben des Wortes: חמימה und בֹאלה (in Ibn Tibbon's hebr. Uebersetzung des WB: אוהבו und אחי אמו). Es scheint eine willkürliche, aus dem Zusammenhang geschlossene

---

[1]) [In einem früheren karaitischen Werke. שאר יהודה, S. 32a, 69b, lesen wir: מסרפת דודה. G. A. K.]

[2]) Vgl. Pinsker's *Likkute Kadmonijjoth*, Anhänge, S. 67.

Worterklärung zu sein, wie sie z. B. bei Saadia nicht selten sind.“ — Was aber Herrn Bacher als „eine willkürliche, aus dem Zusammenhang geschlossene Erklärung“ erscheint, das erklärt Herr Chwolson entschieden als das Richtige. Herr Chwolson schrieb: „In Bezug auf מסרף haben Sie unbedingt recht. Zu den von Ihnen angeführten Zeugen füge ich noch R. Jonah Ibn Ġanach hinzu, der in seinem בחאב אלאצול *s. v.* sagt: תרגם פיה חמימה וקיל בלאה, d. h. ‘Es wird erklärt: sein Verwandter; nach Andern: der Bruder seiner Mutter.’ Da schon ר׳ יהודה בן קוריש diese letztere Bedeutung kennt, und die Karäer immer dieses Wort in diesem Sinne gebrauchten, so muss man wohl eine Tradition dafür gehabt haben.“

Werden nun wohl die hebräischen Lexicographen und Bibelexegeten in Zukunft sich dazu verstehen, die Debatte über das Wort מסרף und über den wahren Sinn des Wortes in Amos 6,10 ונשאו דודו ומסרפו neu zu eröffnen? Die Autorität des Ibn Koreisch, des Abulwalid und der Karäer ist doch wohl so gewichtig, dass sie beachtet werden muss und dass man mit hochmüthigem Ignoriren sie nicht beseitigen kann. Ueberdies ist zu bemerken, dass der Sinn und der Zusammenhang der prophetischen Rede viel eher die Uebersetzung des ומסרפו durch „und sein Oheim“ oder „und sein Verwandter“ fordert als die Wiedergabe durch „und sein Verbrenner“ oder etwas dem Aehnliches. Das Waw copulativum vor מסרפו liesse sich auch statt durch „und“, durch „oder“ übersetzen, — „oder sein Oheim“, etc. Belege hierfür giebt es bekanntlich unzählig viele.

Nachschrift.

Der vorstehende Artikel über die Aussprache des Namens קמחי ist vor etwa drei Monaten geschrieben und abgesandt worden. Indess ist mir dieser Tage das *Jewish Quarterly Review* für April 1895 zu Gesicht gekommen, und in demselben fand ich in einem sehr instructiven Artikel unseres gelehrten Dr. A. Neubauer einiges weitere Material, das ich, der Vollständigkeit halber, hier nachtragen möchte.

Im genannten Hefte S. 402 theilt Herr Neubauer Auszüge aus einem Briefe mit, den Alfonso da Zamora an die

Juden in Rom gerichtet hatte. Darin findet sich der Name דוד קַמחי — das Koph mit einem Pathach punctirt.

Ibidem p. 405 beschreibt Neubauer ein im Jahr 1516 geschriebenes ms., das sich in der Universitätsbibliothek in Salamanca befindet, und das unter Anderem eine Abhandlung von Gabirol enthält, welche Abhandlung übrigens irrthümlicher Weise dem Moses Kamchi zugeschrieben ist. In der beigefügten lateinischen Uebersetzung ist der Name durch C a m c h i wiedergegeben.

Ibid. p. 416 beschreibt Neubauer ein anderes, in der Nationalbibliothek in Madrid befindliches ms. (undatirt), welches die Grammatik und das Wörterbuch des RDK enthält. „Kamchi ist hier קָמחי geschrieben", — das Koph mit einem Kamez.

Ibid. p. 409 gibt uns Neubauer die Beschreibung eines weiteren, vom Jahr 1527 datirten ms., welches in der Nationalbibliothek in Paris aufbewahrt ist, und welches RDK's Grammatik enthält. „Dieses ms. — so sagt hier Neubauer — hat auch die Schreibung קָמחי. Es unterliegt keinem Zweifel, dass die spanischen Juden diesen Namen als K a m c h i aussprachen. Wirklich lässt sich auch der Scheltname הַחִטָּי womit der bekannte provençalische Rabbi unsern David benannte, nur aus dem arabischen K a m c h (Weizen) erklären. Es hätte keinen Sinn, wenn der Name als K i m c h i ausgesprochen und von קֶמח (Mehl) abgeleitet worden wäre. Es gibt nun auch im Orient Familien, von denen einige Kamchi, andere Kimchi sich nennen. Die erstere Aussprache ist die spanisch-arabische, die andere ist die franco-germanische. Den Franco-Germanen war bloss das Wort קֶמַח, nicht aber das arabische K a m c h bekannt."

Da es sich hier bloss um unparteiische Sammlung des einschlägigen Materials handelt, und nicht um die eigensinnige Verfechtung einer von mir ausgesprochenen Meinung, so glaubte ich, in vorstehender Nachschrift das neuerdings von Dr. Neubauer beigebrachte Material ebenfalls den Lesern vorlegen zu müssen. Ueberhaupt kann ich meinerseits ja auf nichts Weiteres Anspruch machen, als dass ich meines Wissens zuerst auf den bei Immanuel sich vorfindenden Reim K i m c h i und S i m c h i aufmerksam machte.

C h i c a g o, 30. Mai 1895.

Jehudah ha-Levi on the Hebrew Language

Kuzri II § 67 to 80,

by

Dr. M. Friedländer (London).

Notwithstanding the several translations and expositions of Rabbi Jehudah ha-Levi's Kuzri that have appeared from time to time, there are some sections in the book which have not yet been explained satisfactorily. One of these sections is Book II § 67—80. The following is an attempt to clear up what previons expounders have left in darkness. In the notes which accompany the translation I avoided, for the sake of brevity, all reference to the views of others.[1])

---

§ 67. K. (= King of the Kuzrites): Has the Hebrew language any merit, that is not possessed by the Arabic? The latter is, as we clearly see, more perfect and richer in words than the former.

§ 68. J. (= Jewish scholar): The Hebrew shared the fate of those who spoke it. It deteriorated when the power of the Israelites was broken, and became narrow when their numbers diminished. But in its original state it was the noblest of all languages. This is confirmed by Tradition and by common sense.

According to Tradition Hebrew is the language in which God addressed Adam and Eve; and which the latter spoke to each other. That this was the case is evident[2]) from the derivation of Adam from adamah "earth" (Gen 11, 7.);

---

[1]) [See especially the article of Prof. W. Bacher on the same subject, in the American journal *Hebraica*, edited by Prof. W. R. Harper. Chicago 1893, vol. VIII, p 136—49. G. A. K.]

[2]) Comp Bereshith Rabba ch. 18.

ishshah "woman" from ish "man" (*ib.* 23); Ḥavvah "Eve" from ḥay "living", (*ib.* III, 20); Cain from Canithi "I have gotten" (*ib.* IV, 1); Sheth from shāth "he hath appointed" (*ib.* 25); and Noaḥ from yenaḥmenu "he will comfort us" (*ib.* V, 29). We have for this statement the evidence of the Pentateuch, and of a tradition which could be traced from generation to generation, back to Eber, Noah and Adam. It was the language of Eber, who retained it after the division and confusion of languages; it is therefore called 'ibrith ("Hebrew"). Abraham, however, spoke[1]) the Aramean language when he lived in the land of the Casdim, Aramaic being the language of the people. Aramaic was his language in ordinary conversation, and Hebrew was his peculiar, holy language. In the same manner[2]) did Ishmael carry the language to the Arabs. These three languages Hebrew, Aramaic and Arabic, are partly equal and partly similar in their vocabulary, syntax and inflexion, but Hebrew is the noblest of these languages. — Common sense assigns a high place to Hebrew on account of the distinction of those who spoke it; for they must have possessed a high degree of eloquence, especially the prophets who were numerous. Eloquence was undoubtedly indispensable in their exhortations, songs and poems. Or is it likely that their chiefs, men like Moses, Joshua, David and Solomon, could ever have been at a loss to find a suitable expression for what they desired to say, as we are at present, when Hebrew has ceased to be a living language? Have you noticed how in the Pentateuch, in the description of the Tabernacle, the ephod, the breastplate etc., the author had always the right words even for the rarest things, and how beautiful the style is in that description? The same is the case in the lists of the nations, the birds and the

---

[1]) According to R. Jehudah ha-Levi, Aramaic and Arabic are modified forms of Hebrew. It seems that he ascribes to Abraham the merit of having originated the Aramaic in the land of the Casdim, and to Ishmael that of having originated the Arabic in Arabia. With regard to Arabic the author says so clearly, but not so with regard to the Aramaic. But if he did not intend to imply that Abraham was the father of the Aramaic, there would be no explanation for the mention of Aramaic in connection with Abraham.

[2]) The Arabic has לְדֹלֶךְ „therefore"; but Ibn Tibbon appears to have read בְּדֹלֶךְ, which is most probably the correct reading; לְדֹלֶךְ gives no sense.

stones, in the songs of David, the complaint of Job and his discussions with his friends, the rebukes and the comforting addresses of Isaiah, and in other sections of the Bible.

§ 69. K. By these and similar arguments you only show that the Hebrew is as perfect as any other language. Where is its excellence? Other languages seem rather to excel it by their metrical poems, the forms of which vary according as the melody varies.

§ 70. J. It is well-known that melodies do not require a certain number of words, the line הודו ליי כי טוב may be sung by the same melody as לעשה נפלאות גדולות לבדו; (Ps. CXXXVI, 1, 4); the tune remains the same, whether words are supplied or not. This is the case when the melodies are accompained by actions[1]) (expressing the feelings of the singer). But the poems called inshedia for which the metrical form is chosen, were neglected by the Hebrews, because their language possessed a far more useful and a much higher peculiarity.

§ 71. K. And what is this peculiarity?

§ 72. J. The object of speech is to cause that which agitates the mind of the speaker, to enter into the mind of the listener. This object can only be attained in direct, *vivâ voce* communication; for spoken words are in this respect better than written words. Our Sages advise therefore מפי סופרים ולא מפי ספרים "Learn from the mouth of the teachers rather than from their writings". In a *vivâ voce* address the speaker facilitates the understanding of his words by pausing at the end of a phrase, and continuing without interruption in the middle of it; by raising the voice or lowering it; and by nodding and winking; he can thus indicate surprise, question, affirmation, hope, fear, submissiveness and excitement: things which are not sufficiently indicated in ordinary compositions. The speaker can make use of the movements of his eyes or eyelids, or of the whole head, and of his hands, when he desires to express a certain degree of anger, pleasure, solicitude

---

[1]) Songs are called בעלי המעשים „accompanied actions". *i. e.* the actions of the singer in moving the body or part of the body; in dancing, jumping, weeping, laughing etc., or expressing his feelings by singing certain vowels or syllables apart from the text of the song. Comp. end of § 72: המעשים ההם.

or pride. Even in the small remnant that we still possess of the divine language [1]), we find an excellent and clever system of signs, devised both as a help for those who desire to comprehend the sense of the Biblical text, and as symbols representing the speaker's actions which generally accompany his spoken words; I mean the accents, our guide in reading the Scriptures. They indicate whether we have to pause or to run on; they distinguish the question from the answer, the introductory phrase from the communication itself;[2]) they indicate whether we have to hurry on or to read slowly; they distinguish the command from the request; important elements included in every literary composition.[3]) A writer that aims at this effect, avoids undoubtedly metrical compositions, which can only be read in one way,[4]) and in which it frequently happens that words are joined which ought to be separated, and a pause is made, where continuity is required: mistakes that can be avoided, but only by great care.

§ 73. K. The merit of merely pleasing the ear must give way to the merit of pleasing the intellect. For the object of metrical compositions is to please the ear, whilst the Hebrew system of accents[5]) concerns the sense of the text. I notice, however, that you Jews seek now distinction in writing metric verses, and imitate the ways of other nations by forcing the Hebrew into the forms of metric verse.

§ 74. J. This is just our fault and sin; thereby we

---

[1]) Lit: the created one, and the formed one (probably εν δια δυοιν) *i. e.* the language which God had created and fashioned; the opposite of this is ברואה ונצורה, the language fashioned by men (בהסכמה), who agree to call certain things by certain words.

[2]) Thus the disjunctive accent of וַיֹּאמַר (Gen. 18, 3.) indicates that the name which follows is not the subject to the verb, but the beginning of the speech.

[3]) In Hebrew ישיהובר בהם חבורים. — The pronoun in בהם refers to all the things enumerated before.

[4]) *i. e.* the way indicated by the metre, regardless of the accent of the word and of the length of the vowels or syllables.

[5]) Altough קבלה is frequently used in this book for Tradition, מסורת is the right term for Tradition with regard to the Biblical text; especially with regard to the accentuation and vocalisation. The original אלעבט "the binding" may likewise refer to the traditional accents, that indicate the connection between two words.

not only neglect the peculiarity of our language, but corrupt its character; it is qualified to be the means of union, and we make it the means of disunion.

§ 75. K. How is that?

§ 76. J. Have you not observed, how a hundred persons read the Bible simultaneously like one man, all stopping or running on at the same time?

§ 77. K. I noticed the fact, and I have never seen anything like it among the Christians[1]) or the Mohammedans. Metric verse cannot be read in this way. Tell me how the Hebrew attained such excellence, and how metric verse tends to destroy it.

§ 78. J. Because we allow two vowelless letters[2]) to follow one after the other, and only allow in exceptional cases the sequence of three open syllables without intervening vowelless letters.[3]) Long syllables[4]) become thus predominant, and this feature facilitates united and spirited reading, assists the memory, and produces impressiveness. The first thing that metric verse destroys is the effect of the sequence of two vowelless letters; there disappears besides, the difference between accentuating the penultima and accentuating the ultima, so that ōch^{e}lāh is read like ōchēlāh,[5]) ām^{e}ru like āmārū,[5])

---

[1]) In Hebrew בארום; in some editions בפרס. which is probably the result of the censure.

[2]) In Hebrew נחים. The consonant which begins a syllable is called נע or תנועה, the consonant which follows the vowel and is itself without a vowel, is called נח "resting"; this letter is either perceivable in pronunciation (נ' נראה) or (if silent אהוי) not perceivable (נ' רפה), and merely serves to prolong the vowel (נ' מישוך). Such a lengthening letter follows every long vowel, and when it does not follow in the text, the reader has to supply it. As regards the length of the vowels our author assumes the following grades: the sh'va, the short vowel, the short vowel followed by a נח or vowelless consonant, a long vowel followed by a נח מישוך "a vowelletter", and a long vowel followed by two נחים.—

[3]) *e. g.* the Arabic פַּעַל, corresponds to the Hebrew פָּעַל; in the Hebrew form the sequence of three short vowels is avoided; in the form פַּעַל the first vowel is followed by a נ' מישוך, the second by a נ' נראה.

[4]) *i. e.* syllables with one נח or with two נחים; these are far more numerous than open syllables with a short vowel.

[5]) In this instance there is no difference in meaning: אוֹכְלָה is pausalform; this condition is neglected by many writers of verse. The same is the case with the second instance אָמְרוּ and אָמָרוּ.

ōmér like ómer;[1]) so also does the difference of accentuation in shábhti and ve-shabhtí[2]) disappear, although the accent marks the one as past and the other as future. We should, however, allow a certain licence in the composition of the piyyutim, which if used with discretion, would not corrupt the language. As to our practice of writing metric compositions, the words of the Psalmist, uttered against our forefathers, apply to us, *viz.* They were mingled among the nations and learnt their works (Ps. 106, 35).

§ 79. K. I wish to ask you whether you know why the Jews move their bodies when they read Hebrew.

§ 80. J. It has been said that they do so in order to produce physical heat in the body. I do not think so, but find the cause of the shaking in the peculiarity under discussion. As several persons can read the Scriptures together like one person, ten or more used to meet and read together out of the same book. The books were therefore of a large size. Each of the ten had frequently to bend forward, in order to look more closely to some words, and to turn back again,[3]) when this was done, the book lying on the ground. This was originally the cause of the shaking; but in course of time it became a habit, because it was constantly seen and observed, and we imitate naturally that which is always before our eyes. Among other nations every one reads out of his own book, and either brings the book nearer to his eyes, or moves himself towards the book, according to his own convenience without his neighbour's interference. There is therefore no occasion for him to move forward and backward.

Another excellence of the Hebrew language is to be found in its system of vocalisation, in the traditional pronunciation of the seven kings (i. e. vowels), and the peculiar rules concerning each of them; in the advantages resulting from the difference between kamets and pathaḥ or tsere and

---

[1]) אֹמֶר is a segolate noun, having the accent on the first syllable, אוֹמֵר is participle and has the accent on the second syllable; the accent of the metre does not always coincide with the masoretic accent.

[2]) וְשָׁבְתִּי is past, וְשָׁבְתִּי is future.

[3]) Probably in order to allow another to look into the book.

segol. As regards the sense of the words, they help to distinguish between past and future, *e. g.* שָׁמַחְתִּי[1]) and וְשָׂמַחְתִּי, or וַאֲבָרְכֵהוּ (Js. 51, 2) and וְאֶבָרְכֵהוּ (Gen. 27, 33), between the interrogative hé and the demonstrative hé, *e. g.* הָעוֹלָה (Ecc. 3, 21)[2]) — They help, besides, to produce euphony by the combination of two vowelless letters, and this peculiarity enables a whole congregation to read together harmoniously.[3]) — As regards the accents, there are again separate rules.[4]) The different ways of pronouncing the vowels in the Hebrew language can be divided into contraction [of the lips], opening [of the lips] and breaking [of the sound with the teeth]; and by further divisions we get the large[5]) contraction or kamets, the middle contraction or ḥolem and the small contraction or shurek; the large opening or pathaḥ and the small opening or segol; the large breaking of the sound or ḥirek and the small one or tsere. The sheva is sounded with all these vowels according to certain conditions; it is a mere sounding of a consonant without any such prolongation, that

---

[1]) As regards the form שָׁמַחְתִּי comp. *Kerem Chemed*, IX, p. 64. The accent is here counted as an addition to the length of the vowel, equal in value to one נח; so long as שמחתי has the accent on the penultima, there are 2 (or even 3) נחים in the first syllable and no נח in the second; when the ultima has the accent there would be two syllables with 2 נחים each following one after the other; such a sequence is avoided in the second relation.

[2]) Comp. Ibn Ezra on Eccl. 3, 21.

[3]) This is probably the meaning of the Hebrew מבלי טעות which means literally "without mistake". It is, however, possible, that the phrase refers to "mistakes" in the ordinary sense of the word, as according to our author the frequent occurrence of a syllable with two נחים in Hebrew makes it easier for the reader to retain in memory what he has read.

[4]) In addition to the causes mentioned, the accent modifies the original vowels of a word according to certain rules.

[5]) The author cannot have intended to say that kamets requires the highest degree of contraction, and shurek the smallest amount of contraction, because in reality shurek requires the greatest contraction. By kimmutz gadol we have to understand the widest opening of the contracted lips, kimmuts benoni is a narrower opening, and kimmuts katan is the smallest opening of the contracted lips. Kamets gadol may therefore be called pathḥa gedholah, that is, the wide opening of the contracted lips. As regards the pronunciation of ḳamets it seems that it was a compound of a and o, perhaps like a in all. Comp. Ibn Ezra *Sefer Tsaḥoth*, in the beginning.

might demand the addition of a vowelless letter.[1]) Kamets is followed by a vowelletter, but cannot in its original relation, be followed by dagesh; if dagesh follows, it can only be due to the conditions of the second or the third relation.[2]) The vowelletter which follows Kamets is hé or aleph, *e. g.* בָּרָא, קָנָה; the vowelletter may again be followed by a vowelless consonant, *e. g.* וָקָאם (Hos. 10, 14). — Ḥolem is followed by a vowelletter, *viz.* vav or aleph *e. g.* לֹא לוֹ; the vowelletter may again be followed by a vowelless consonant *e. g.* שׁוֹר, שְׂמֹאל. — Tsere is followed by a vowelletter, *viz.* aleph or yod *e. g.* יוֹצֵא, יֹצְאֵי; in its original state and by the first relation it is not followed by hé, but by the second relation hé may follow. — Shurek occurs in three ways: it is followed either by a vowelletter, or by dagesh, or by a vowelless consonant; its vowelletter is vav alone; *e. g.* אִלּוּ, לָלוּן, לוּקַח. — Ḥirek occurs like shurek in three ways; *e. g.* לִי, לִין, לִבִּי. — Pathaḥ and segol, in their first state, are not followed by any vowelletter, but they can be lengthened by the second relation, if the reader desires to accentuate the vowel, either because of the accent, or because of a pause at the end of a paragraph.

The conditions of the first relation are obtained by considering each letter and each word independently of the sequence of the words in a sentence, in which words are connected in one place and separated in another and in which there must be a variation of long and short words, and similar other variations: then you have the original, unchanged state of the seven vowels, and the natural form of sheva without ga'ya.—The second relation takes account of the appropriate arrangement and sequence of words in the sentence; the original vowels are then modified in accordance with the demand of the second relation. — The third relation takes note of the

---

[1]) According to the Hebrew: a mere sounding of a vowel, whilst every other vowel may be followed by a נח. The sense seems to be the same as that of the original, namely, that sh'va cannot be followed by a נח, whilst every vowel, whether short or long, may be followed by a vowelless letter.

[2]) *i. e.* if note is taken of the relation of a word to the neighbouring words, or of the relation of one syllable in the word to the other syllables.

accents and may modify the vowels determined by the first and the second relations.

The sequence of three open syllables without an intervening vowelless letter or dagesh is not a strange thing according to the first relation; there may be, as in Arabic, three sheva sounds, in close sequence one after the other; but it would be a strange thing according to the second relation. When therefore the first relation demands the sequence of three short open syllables, one of the vowels is lengthened in accordance with the demands of the second relation and is thus followed by a vowelless letter, *e. g.* מְשָׁשְׁבֵנִי (Song 1, 4), לְשָׁכְנִי (Ex. 29, 46); for the sequence of three open syllables without any vowelless letter intervening, is awkward in Hebrew, except in the case of a letter being repeated, *e. g.* שָׁרַרְךָ (Song 7, 3), or in the case of guttural letters, *e. g.* נַהֲרִי, נַחֲלִי, and you may in these cases pronounce the first syllable long or short.[1]) — So also may two syllables with two vowelless letters follow one after the other according to the first relation, but as such a sequence would disturb the flow of speech, the second relation removes one vowelless letter from one of the syllables. — You have surely noticed that פָּעַל and similar forms are not pronounced in harmony with the vocalisation, the ʿayin which has a pathaḥ is pronounced more fully than the pé with a kamets; the fuller pronunciation of the ʿayin is only due to the accent, and not to any prolongation of the vowelsound. The vowels in אָמַר־לִי (Gen. 20, 5.) and עָשָׂה־לִי (*ib.* 21, 6), remained therefore in their original form, because the small word (לִי) has the accent. We meet also with a verb in the past tense (third person sing. masc.) having kamets in both syllables, and on searching for the cause thereof we find it in the accent athnaḥ or sof-pasuk, and say that the second relation found this change necessary on account of the pause and stop. This change is regularly adhered to. We find also a verb, having a zakef, with kamets in both syllables; and on seeking the cause thereof, we find that according to the sense of the verse the word is to be followed by a pause

---

[1]) That is, like a full short vowel, or as a half vowel (sheva or ḥatef).

and should have an athnaḥ or sof-pasuk, were it not for other cogent reasons, that made here athnaḥ or sof-pasuk impossible. On the other hand there are also instances of pathaḥ taking the place of kamets notwithstanding athnaḥ or sof-pasuk, *e. g.* וַיִּלַּךְ (*ib.* 24, 61), וְאָמַר (Ex 30, 14), וְקָנְתִי (Gen. 27, 2), תִּשְׁבָּרְנָה (B. 36, 15). The patha'h in וַיֹּאמֶר is due to the regard taken of the sense of the passage, because the verb אמר cannot be followed by a pause, something being still required as a complement to the verb; only in a few exceptional cases can it have a pausal accent; *e. g.* אָמָר (Gen. 21, 1); here the verb refers to what precedes; the sentence is complete, a pause follows and kamets is in its right place. In the case of וַיִּלַּךְ and תִּשְׁבָּרְנָה pathaḥ is retained because the change of tsere into kamets,[1]) without any intermediate stop, is unusual; it has therefore been changed into patha'h. The pathaḥ in וְקָנְתִי is perhaps due to the same cause, the root beeing וָקֵן, the tsere is changed into pathaḥ on account of the pause, [and not into kamets]. We wonder also why פָּעַל and words like it, have the accent on the penultima, and give undue length to the segol of the pé. But we think that if the first syllable were not lengthened in this way, the genius of the Hebrew language would have demanded the lengthening of the second syllable; the accent would be on the ultima, and a silent letter would have to be supplied after segol, between 'ayin and lamed; it would be a very strange formation; such an addition is less strange in the first syllable; the vowel must be lengthened, but there is room for it, the syllable being open; the additional length of the vowel corresponds to a vowelless letter, and פָּעַל corresponds to פָּנֵעַל,[2]) not to פָּאֵעַל; for only with athnaḥ and sof-pasuk is the word changed into

---

[1]) Comp. *supra*. p. 145, note 5 — פתחה גדולה is here identical with קמוץ גדול.

[2]) The open syllable pé has the same length which a closed syllable has (that is, long by position), but the segol remains short. With a pausal accent the word is changed into פָּנֵעַל, the pause and accent giving to the syllable the length of two נחים. Thus the comparison with the change in שָׁמְתִי and שָׂמְתִי is fully explained. See *supra*, p. 145. note 1.

פָּעֵל, which corresponds to פָּנֵעַל. We have also seen the necessity of lengthening a vowel in the above mentioned case of שָׁמְתִי and וְשָׁמַתִּי. — Similarly we wonder at the lengthening of the pathaḥ in the first syllable of שָׁעַר, נָעַר and the like, but we find that they have the form פָּעֶל, pathaḥ taking the place of segol on account of the guttural; and therefore they do not change in the construct state like נְהַר or קְהַל which follow דְּבַר in their inflexion. In the same way does the segol in אעשֶׂה, יעשֶׂה, אבנֶה, אקנֶה, followed by a vowelletter, seem strange; from the paradigm אפעַל, יפעַל it would appear that the second syllable should be a closed syllable with pathaḥ, and not an open syllable with a long vowel. But there is an explanation why we say אעשֶׂה instead of אעשַׂה, for pathaḥ must not be followed by a silent hé; kamets [1]) may precede the silent hé, but kametz is a long vowel, and a long vowel is out of place after the second radical, except when demanded by the pause,[2]) or when followed by aleph *e. g.* אֶצְא. Segol is the appropriate vowel for אעשֶׂה, it is the shortest vowel; it interchanges with tsere, when the second relation necessitates the change because of a pause.[3]) The hé in אעשה is almost superfluous except when the word is by itself,[4]) and the second syllable has the accent;[5]) it can therefore be followed by dagesh *e. g.* אעשֶׂה־לְךָ (Ex. 33, 5), אבנֶה־לִי (Jer. 22, 14.), in which cases the hé is altogether ignored. This is not the case with the aleph in אצְא, הָבֵא (Ex. 4, 6),[6]) ויבֵא־לי (Gen. 27, 33); here we have no dagesh; tsere is

---

[1]) In the Hebrew version בפתחה ... שלא בקמץ; here again kamets seems to be treated as belonging to the second group of vowels (Opening of the lips). See *supra*, note 5 on p. 145.

[2]) *e. g.* אִשְׁלָה (Is. 42, 19) אִשְׁמָע (Ps. 38, 14).

[3]) *i. e.* when the speaker finds it necessary, for the sake of emphasis and effect, to pause a little although the word has no pausal accent, in order to lay more stress on the word which follows.

[4]) In Hebrew בהפסק; in other places the word denotes "pause", but here it means "separate" from the pronoun; having no suffix, and not being joined by makkef to the next word.

[5]) *e. g.* וְאֶעֱשֶׂה (= ואעש) Ez. 20, 14; וַיְעַשֶּׂה (Lev. 9, 16).

[6]) The text has ואבא which is probably a mistake for הבא־נא. The instance serves to show the absence of dagesh from נ after the silent א.

preferred on account of the aleph which is perceptible.[1]) Hé was considered unimportant, and therefore it was dropped in speaking and in writing in ויבן, ויהן, ויעש; how then could it be preceded by tsere? the shortest vowel, that is, segol, is required, at least according to the first relation; the second relation may, in case of a pause,[2]) demand a change of segol into tsere. It appears strange to us that words like מראֶה, מעשֶׂה, מקנֶה have tsere in the construct state, and segol in the absolute; we should have expected the reverse. But when we consider that the third radical, a silent hé, is treated as if it were altogether absent, and as if these words were מרא, מעש, מקן, we are satisfied, that segol is the right vowel, except when it becomes necessary to pronounce the syllable with a long vowel as in מַרְאָם, מַעֲשָׂם,[3]) מַרְאֵיהֶן מַעֲשֵׂיהֶן; and tsere takes (in the construct state) the place of segol; it corresponds to kamets in מַרְאָם, מַעֲשָׂם.[3]) — In the word בֶּן we have an instance of a vowel being left by the second relation[4]) in its original state in so far as the writing is concerned, though in the pronunciation it may have been modified; it has a tsere in the absolute state and a segol in the construct state; but the accent perhaps lengthens the segol in בֶּן יאיר (Est. 2, 6), the original segol, however, remains; on the other hand, tsere may be shortened if the syllable is without accent.

The originator of this wise system of vowelsigns had principles unknown to us, though we may have discovered some of them. They are intended to indicate certain interpretations, as we have pointed out with regard to העוֹלה היא למעלה; they assist in distinguishing between past and

---

[1]) when a suffix is added יביאך; this is not the case when the third radical is ה.

[2]) The Hebrew has בהפסק. See *supra*, p. 149, note 4.

[3]) The two words מַרְאָם, מַעֲשָׂם do not occur; probably מַעֲשָׂיו, מַרְאָיו are meant. In the four instances given, the א of מראה and the ש of מעשה have a long vowel, because the noun is joined to a suffix; therefore the author thinks the tsere in the construct state of these words justified.

[4]) The second relation is here in reality the third: it is the second relatively. בֵּן in the absolute, and בֶּן in the construct being considered in each case as original.

future, between the participle and the past (3rd sing.) of the Niphal; thus in נאסָף אל עמי (Gen. 49, 29) the samech has kamets, but pathaḥ in כאשר נאסַף (Num. 27, 13); the ḥeth in וישחָט has kamets, although it has no pausal accent, because the sense requires here a pause: there are many instances of segol after zarka having the force of athnaḥ, sof-pasuk or zakef as regards the changes of the original form of the vowels.

Even if I were to enlarge on the subject I would increase the length of the book, but could not give you more than a taste of this wonderful system; which is by no means without method; it is based on common sense and tradition.

Spuren der palästinisch-jüdischen Schriftdeutung und Sagen in der Übersetzung der LXX

von

Dr. Julius Fürst (Mannheim).

Dass die Übersetzung der Bibel in die griechische Sprache nicht auf Königs Befehl, sondern durch das religiöse Bedürfnis hervorgerufen worden, ist jetzt wohl allgemein anerkannt. Es bekundet sich dies insbesondere auch in der Art der Übersetzung, welche häufig nicht wörtlich ist, sondern die Deutungen und Sagen berücksichtigt, mit welchen zu homiletischen, rituellen und sittlichen Zwecken die Bibelerzählungen ausgeschmückt wurden. Das jerusalemische Targum ist noch ein Rest jener Übersetzungen, wie sie dem Volke neben dem hebräischen Bibeltext, mit Sagen und Erklärungen bereichert, vorgelesen und vom Volke gerne gehört wurden. Später, als diese Erklärungen und Ausführungen drohten, das reine Bibelwort zu verdrängen, eiferte man gegen diese Art Übersetzungen, wie dies Geiger nachgewiesen.

Im Folgenden sollen die Spuren der an den Bibeltext geknüpften Sagen und Deutungen nachgewiesen werden, wie dieselben in der Übersetzung der Siebzig sich zeigen.

Beim ersten Vers der Genesis, wo der Talmud eine Änderung bei den LXX anmerkt, hat schon Geiger (*Urschrift*, S. 344) gezeigt, dass die Änderung darin bestand, dass der erste Vers unabhängig hingestellt ward, damit man nicht übersetze: „Im Anfange, da Gott Himmel und Erde schuf, und da die Erde noch wüst und leer war etc., sprach Gott: es sei Licht.“ Dies hätte dem Glauben an eine unerschaffene Materie Vorschub geleistet. Aquila und Theo-

dotion, um den Gedanken der Schöpfung aus Nichts noch nachdrücklicher zu betonen, übersetzen ברא nicht durch ἐποίησε, welches ihnen diesen Begriff nicht deutlich genug ausdrückte; sie wählen dafür das Wort ἔκτισεν, welchem sie erst diese Bedeutung aufprägten. Aquila und Theodotion betonen die Erschaffung der Welt aus Nichts auch weiter, indem sie in v. 2 תהו ובהו mit κένωμα (κενόν) καὶ οὐδὲν übersetzen um jedem Gedanken an eine unerschaffene Materie vorzubeugen.

Cap. 1 v. 6 wird רקיע (Ausdehnung) mit στερέωμα (Feste) übersetzt und ebenso der Samaritaner ࠓࠉࠀࠍࠉ. Die Erklärung davon giebt Bereschith rabba zur Stelle: „ein sterblicher König, der einen Palast baut, bälkt ihn mit Steinen und Holz; Gott bälkt seine Welt mit Wasser. Als Gott gesprochen: „es sei eine Ausdehnung in Mitten des Wassers“, [1]) da gerann der mittlere Tropfen, und aus ihm ward der oberste und der unterste Himmel geschaffen. Rab sagte: am ersten Tage waren die Himmel flüssig; am zweiten wurden sie fest.“

v. 27. ויברא אלהים את־האדם בצלמו בצלם אלהים ברא אתו Symmachus übersetzt hier בצלמו mit ἐν εἰκόνι διαφόρῳ; בצלם אלהים ברא אתו, ὄρθιον ὁ θεὸς ἔκτισεν αὐτὸν. Th. Jer. 1 בצלמא ה׳ ברא יתיה, wo ה׳ Subject ist. Dies ist, wie Geiger nachgewiesen, im Sinne Akiba's, welcher das Anthropomorphische vermeiden wollte, und daher übersetzte: Gott schuf den Menschen in seiner (dem Menschen eigenthümlichen) Gestalt, in aufrechter Gestalt schuf Gott den Menschen So übersetzt auch Th. Jer. zu Gen. 9, 6. ארום בדיוקנא ה׳ עבד ית אנשא, denn in der Gestalt schuf Gott den Menschen. Das ist auch der Sinn, wenn Akiba sagt: כל ששופך דמים כאלו ממעט את הדמות, wo הדמות bedeutet: die den Menschen auszeichnende Gestalt. Nicht minder ist so zu verstehen die Stelle Sanhedr. 37 a. שאדם טובע במה מטבעות בחותם אחד כולן דומות זה לזה והב״ה טובע כל אדם בחותמו של אדם הראשון ואין אחד דומה לחברו. Auch Syrer und Samaritaner übersetzen so, dass אלהים Subjekt ist; Samar. וכַּון אלה׳ ית האדם בצורת: בצורת אלה כון יתה, Syrer: בצלם אלה׳ בריה und nicht בצלם דאלהא.

Kap. 2 v. 1 wird וכל צבאם (ihr ganzes Heer) wiederge-

---

[1]) בשעה שאמר הב״ה יהי רקיע בתוך המים גלדה טיפה האמצעית ונעשו השמים התחתונים ושמי השמים העליונים.

geben mit πᾶς ὁ κόσμος αὐτῶν (ihr ganzer Schmuck). Das entspricht dem Worte des R. Josua b. Levi in Chullin 60 und in Roschhaschana 11: „alle Werke der Schöpfung wurden in ihrer vollen Grösse, nach ihrer Einstimmung, und in ihrer Schönheit (יפי) geschaffen.“ [1])

Und auch die Dinge, die du für überflüssig halten möchtest, heisst es in Ber. rab., wie Fliegen, Ungeziefer, auch sie gehören zum Weltganzen, und sie müssen Gottes Sendung erfüllen. Das Wort κόσμος (Ausschmückung) vereinigt beide Erklärungen.

In v. 2 merkt der Talmud in der bekannten Stelle in Megilla 9 die Änderung der LXX an: „Und Gott vollendete am sechsten Tage“. Diese Änderung, welche auch der Samar. und die Peschito haben, sollte den Widerspruch ausgleichen, dass Gott ja am siebenten Tage geruht, was nicht der Fall sein könnte, wenn er das Werk am siebenten Tage vollendet hätte. Dies sucht R. Ismael in Ber. r. dahin auszugleichen, dass er sagt: das ist wie der letzte Hammerschlag auf das Werk; am Ende des sechsten Tages war der letzte Schlag, und unmittelbar darauf, wo der siebente Tag eintrat, geschah das Aufheben des Hammers. Simon ben Jochai sagt: weil der Mensch die kleinsten Zeitteilchen nicht so genau abgrenzen kann, muss er vom Wochentag zum Sabbat hinzufügen, (muss den Sabbat vorher beginnen; für ihn war also die Vollendung am siebenten Tage): Gott, der die kleinsten Zeitteilchen abgrenzt, geht nicht um eines Haares Breite davon ab, (für ihn war also die Vollendung am sechsten Tage).

v. 3. וישבת übersetzt der Syrer: mit ואתת ניהא, ebenso כי בו שבת „es kam Ruhe“, um anthropomorphistische Missdeutung fernzuhalten, wie auch Ber. r. sagt: nicht mit Mühe und Anstrengung hat Gott die Welt geschaffen, wie kann man nun sagen dass er geruhet? — Was ist noch geschaffen worden? Sicherheit, Ruhe, Erholung und Sorglosigkeit“ also die Ruhe ist geschaffen worden, ist eingetreten אתת ניהא, nach dem Worte: מה היה העולם חסר מנוחה: בא שבת באה מנוחה. Daselbst heisst es auch: כל זמן

[1]) כל מעשה בראשית לקומתן נבראו לדעתן נבראו לצביונן נבראו שנאמר ויכלו השמים והארץ וכל צבאם א"ת צבאם אלא צביונם.

שהיו ידי קוניהם ממשמשין בהן היו נמתחין והולכין כיון שנחו ידי קוניהם ניתן להם הנחה וַיַּנח לעולמו, also ebenfalls der gleiche Gedanke.

v. 3 übersetzen die LXX אשר ברא אלהים לעשות mit ὧν ἤρξατο ὁ θεὸς ποιῆσαι. Dazu sagt B. r.: Es steht desshalb nicht: „was Gott geschaffen und gemacht", sondern: „um zu machen", weil angedeutet werden soll, dass Gott das Werk des sechsten Tages verdoppelt, indem er an jenem Tage auch schuf, was am siebenten hätte geschaffen werden sollen.

R. Pinchas sagte: Der Ausdruck will sagen, dass Gott vom Werke der Weltschöpfung geruht, nicht aber vom Werke der Vergeltung der Rechtschaffenen und der Sünder.

v. 6 ist אד übersetzt mit πηγή, Syrer: ܘܡܒܘܥܐ, (dagegen Sam.: צסנן, Wolke). Dies ist die Meinung R. Eliesers in Taanith 9: „die Erde saugt von dem Wasser des Oceans," wie aus 1. B. M. 2, 6 zu ersehen. Auf den Einwand, dass das Meerwasser salzig sei, erwidert Elieser, der Salzgehalt werde ihm von den Wolken entzogen. So wird auch in Sukka 11 gesagt: מה אד דבר שאין מקבל טומאה וגידולו מן הארץ, also אד kommt aus der Erde: Quelle.

In dem Worte אד schien nämlich ein Widerspruch mit: „er stieg auf von der Erde", daher erklärte man es als „Quelle". Targ. Jerusch. vereint beide Übersetzungen, indem er sagt: „Und eine Wolke stieg herab von unterhalb des Thrones der Herrlichkeit, füllte sich mit Wasser aus dem Ocean, stieg wieder von der Erde auf und liess Regen herabfliessen".

v. 21 ist תרדמה mit ἔκστασις wiedergegeben; das hebräische Wort wird in B. r. zu unserer Stelle zwar mit „Schlaf, Ohnmacht" erklärt, dabei aber hinzugefügt, dass es an anderer Stelle: prophetische Verzückung bedeute תרדמת נבואה, doch könnte hier ἔκστασις auch: „tiefe Ohnmacht" bedeuten.

In c. 3 v. 12 ist האשה אשר נתת עמדי von Symm. übersetzt ἣν συνῴκησάς μοι, welchem Hieronym. folgt. Sam. Targ. übersetzt אתתא דאתנחת לי עמי, nur ein Codex hat דיהבת עמי s. Kohn, *a. a. O.* S. 167, welcher zeigt, dass דאתנחת לי eine spätere Correktur ist, um von Gott den Vorwurf abzuwenden, dass er ihm das Weib gegeben, das ihn zur Sünde ver-

leitet; עמי ist aus dem rechten Text noch stehen geblieben, obgleich zu אתנחת nur לי passt; s. Aboda sara 5 b.

In v. 15 ist והוא ישופך — ואתה תשופנו übersetzt αὐτὸς τηρήσει — καὶ σὺ τηρήσεις (auflauern und nicht verwunden). Das ist die agadische Erklärung, wie sie Targ. Onkelos giebt הוא יהי דכיר לך מה דעבדת ליה מלקדמין ואת תהא נטר ליה לסופא „er wird dir gedenken (aufbewahren), was du ihm früher gethan, und sie wird dir es aufbewahren (rächen) zuletzt". Ähnlich Targ. Jer.: „wenn die Kinder der Frau die Gebote der Thora beobachten, יהון מְכַוְונִין ומחין יתך werden sie mit Vorbedacht dich auf den Kopf schlagen, und wenn sie die Gebote der Thora verlassen, תהא מכוין ונכית יתהון, wirst du mit Vorbedacht sie in der Ferse verwunden". Die Vulg. hat: ipsa conteret caput tuum, et tu insidiaberis . . ., also nur im zweiten Teil = τηρήσεις.

v. 17. „Weil du von dem Baume gegessen, von dem ich dir befohlen, von dem sollest du nicht essen". Hier übersetzen die LXX hinzu: „von ihm allein sollst du etc." Dies entspricht dem Worte in Talmud Sabbat 55 und Jalkut Deuteron. 821: „Die Engel fragten den Allheiligen: Warum hast du Adam mit dem Tode bestraft?" Er antwortete: ein leichtes Gebot habe ich ihm gegeben, und er hat es übertreten".

v. 16 ist תשוקתך mit ἀποστροφή übersetzt: ebenso c. 4 v. 7 ואליך תשוקתו. Hierzu ist zu vergleichen Ber. r. S. 20: בשעה שהאשה יושבת על המשבר היא אומרת עוד איני נזקקת לבעלי מעתה והק"בה אמר לה תשובי לתשוקתך תשובי לתשוקת אישך „Mulier parturiens, doloribus cruciata, vovet, se nunquam coituram cum conjuge; Deus vero ei dicit: redi ad desiderium tuum: redi ad desiderium conjugis tui. Vgl. auch Erubin 100b (Jebam. 62b). Und in Kidduschin 30 wird תשוקתו mit „Verkehr" übersetzt: „Der ganze Verkehr desselben (des sündlichen Triebes) ist mit dir." שכל משאו ומתנו בך שנאמר ואליך תשוקתו. Ebenso übersetzt es Aquila mit συμμαχία, societas; und Symmachus mit ὁρμή, appetitus (Hieronym. *Quaest. in Genesin*; Frankel, *Einfluss der palästin. Exegese*, 10.

Über die Übersetzung בעבורך in v. 17 mit ἐν τοῖς ἔργοις σου ist Geiger, *Urschrift*, S. 456 das Nötige bemerkt

Die Übersetzung von הלא אם תיטיב שאת ואם לא תטיב לפתח חטאת רבץ in 4, 7 bietet grosse Schwierigkeit; sie

lautet: ἐὰν ὀρθῶς προσενέγκῃς, ὀρθῶς δὲ μὴ διέλῃς, ἥμαρτες· ἡσύχασον. Frankel vermutet, sie beruhe auf einem uns unbekannten sprichwörtlichen Ausdruck.

Wahrscheinlicher steht diese Übersetzung in Bezug mit einem Meinungsstreit zwischen R. Elasar, u. R. Jose, Sebachim 116 a, Jeruschalmi Megilla I, 13. ר' אליעזר ור' יוסי בר חנינא חד אמר קרבו וחד אמר לא קרבו (שלמים) בני נח מאי טעמא דמאן דאמר קרבו שלמים בני נח דכתיב והבל הביא גם הוא מבכורות צאנו ומחלביהן איזהו דבר שחלבו קרב לגבי מזבח ואין בולו קרב לגבי מזבח הוי אומר זה שלמים וכו' . . . למ"ד יתרו קודם מתן תורה היה קסבר שלמים הקריבו בני נח. Der Erstere sagt: vor der sinaitischen Gesetzgebung seien nur Friedensopfer geschlachtet worden, gegen den Ausspruch Elasars, dass nur Brandopfer geschlachtet worden. Als der Erstere ihm 2. B. M. 24, 5 entgegenhält, sagt Jose, das שלמים hier heisse nicht: Friedensopfer, sondern bedeute: ganz, unzerstückt, gegen die Vorschrift in 3. B. M. 1, 6, wo beim Ganzopfer die Abziehung des Felles und die Zerstückung vorgeschrieben ist. [1])

In Sebachim 115 a ist eine Meinungsverschiedenheit; nach R. Adda b. Ahaba bedurften die Ganzopfer, welche die Israeliten in der Wüste dargebracht, nicht der Abziehung der Haut und der Zerstückelung; nach der Baraitha war beides aber auch damals nötig.

Die LXX deuten also den Text: „wenn du (das Ganzopfer) recht geopfert, aber nicht recht (nach der Vorschrift) zerstückt hast, so hast du eine Sünde; nun schweige". Wenn nun gleich Kain gar kein Tieropfer dargebracht, so benutzte man doch die Ähnlichkeit von פתח und נתח um eine halachisch-agadische Deutung daran zu knüpfen. Hieraus ist deutlich zu ersehen, dass unsre Übersetzung aus den hermeneutisch-exegetischen Vorträgen der officiellen Übersetzer in den Synagogen hervorgegangen ist. Wenn man der Art ähnliche Worte benutzte, wie פתח und נתח, oder wie שְׁלָמִים und שְׁלֵמִים, um halachische Deutungen daran zu knüpfen; so war man weit entfernt, desshalb wirklich die Lesart des Textes für unrichtig zu halten. Es hängt mit diesem Streitpunkt noch ein anderer zusammen: nach R. Ismael war es vor der Gesetzgebung nicht erlaubt, Fleisch zu

[1]) Siehe auch Sebachim 115.

essen, ausser wenn das Tier geopfert war, also musste man, um Fleisch zu essen, Friedensopfer darbringen; erst mit dem Einzug in das heilige Land war בשר תאוה erlaubt: darum müssen die Noachiden auch שלמים geopfert haben. Nach R. Akiba war בשר תאוה nie verboten, daher brauchten die Noachiden nicht שלמים zu opfern; und wenn sie opferten, so waren es nur Ganzopfer, die nicht gegessen wurden.

v. 15. לכן ist mit οὐχ οὕτως wiedergegeben, entsprechend den Worten in Ber. r. „nicht so, wie das Urteil der Mörder ist Kain's Urteil; die Späteren konnten von Kain lernen; darum ist ihre Strafe der Tod, und Kain's Strafe nur Verbannung.“ Um diese Deutung anzubringen, sagte man: לכן lässt sich trennen in לא כן. So übersetzt es auch die Vulgata: „nequaquam ita fiet; sed omnis qui occiderit Cain etc“

v. 26. או הוחל לקרא בשם יי, οὗτος ἤλπισε ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα κυρίου τοῦ θεοῦ. Das Wort הוחל ist wie im Midrasch im Sinne von חלל „entweihen“ genommen; „damals entweihte man, indem man Menschen mit dem Namen Gottes benannte“. So Targ. Jerusch.: „In seinen Tagen begann man auf Irrwege zu gerathen, sich Trugbilder zu machen, und die Trugbilder mit dem Namen Gott zu benennen.“ Das Targum behält die richtige Übersetzung „anfangen“ bei, will aber dabei ausdrücken, dass das hebräische Wort auch den Sinn hat „auf Irrwege gerathen“. In ähnlicher Weise wollen die LXX in der schillernden Übersetzung „er erwartete angerufen zu werden mit dem Namen Gott“, die Bedeutung „anfangen“ und „entweihen“, „auf Irrwege geraten“ zu verbinden suchen. Auch Raschi kommentirt, הוחל habe die Bedeutung von חולין „profan“; „man begann, die Namen der Menschen und die Namen der Trugbilder mit dem Namen zu bezeichnen, der nur dem Hochheiligen gebührt, sie Götter zu nennen“.

Über die Veränderung der Zahlen in den Lebensjahren der Sethiten hat Geiger in seiner *Jüdische Zeitschrift*, I, S. 174 ff. das rechte Licht verbreitet.

v. 24. „Und Chanoch wandelte vor Gott, und er ward nicht gefunden (ואיננו); denn Gott hatte ihn versetzt (μετέθηκεν). Der erste Teil des Satzes giebt die einfache Übersetzung wieder; im zweiten Teil ist auf eine Agada Bezug gekommen, wonach Chanoch, wie Elia, bei Lebzeiten in das Paradies gekommen sei (Jalkut I § 42). So auch Targ.

Jer.: „Und Chanoch diente in Wahrheit vor Gott, und er war nicht mehr bei den Erdbewohnern; denn er ward hinweggenommen und stieg zum Himmel auf durch das Wort Gottes, und Gott nannte seinen Namen Metatoron, grosser Schreiber".

Targ. Onkelos übersetzt: „Und Chanoch wandelte in der Furcht Gottes, und er war nicht, denn Gott liess ihn nicht sterben". Frankel bemerkt zwar, die richtige Lesart sei ארי אמית יהיה und nicht ארי לא אמית יהיה; das ist aber nach dem Zusammenhange unrichtig: „weil er in der Furcht Gottes wandelte, liess ihn Gott nicht sterben". Auch bei der Abhängigkeit des T. O. vom Targ. Jer. ist unsere Lesart vorzuziehen.

Später, als man von christlicher Seite für die Himmelfahrt Christi sich auf unsre Stelle als Präcedens berief, nahm man jüdischerseits an, Henoch sei schwankend gewesen, bald fromm, bald gottlos, er gehöre weder zu den Frommen, noch zu den Ruchlosen. Desshalb ward in Onkelos Übersetzung in ארי לא אמית יהיה das לא gestrichen. In einer Discussion mit Christen berief sich daher R. Abahu darauf, dass לקח „sterben lassen" heisse, (Jecheskel 24, 16: „siehe, ich nehme von dir die Lust deiner Augen durch die Pest") und unser Vers sage: Gott habe den Ch. sterben lassen, während die Anderen sich auf 2. Könige 2, 5 beriefen: („weisst du, dass Gott heute deinen Herren von deinem Haupte nimmt?"), dass also Chanoch, wie Elia nicht gestorben sei. Weil nun Ch. nicht in der Zahl der Rechtschaffenen und nicht in der Zahl der Gottlosen gewesen, habe Gott gesagt: ich will ihn wegnehmen (sterben lassen), während er in seiner Rechtschaffenheit ist; R. Aibu sagte: Chanoch sei ein Heuchler gewesen, darum habe Gott ihn am Roschhaschana gerichtet (dem Tage des Gerichtes, wo die vollkommen Frommen und die vollkommen Ruchlosen gerichtet werden, während nach Chama er, als weder vollkommen fromm, noch vollkommen schlecht am Versöhnungstag mit den Mittelmässigen und nicht am Roschhaschana als vollständig Ruchloser gerichtet worden wäre). Nach der späteren Anschauung übersetzt Symm. ויתהלך mit ἀνεστρέφετο. S. Geiger, *Nachgel. Schr.*, IV, 90.

v. 29. זה ינחמנו οὗτος διαναπαύσει ἡμᾶς. Die Übersetzung

will den Namen נח etymologisch erklären, während der Text den Namen nicht von נח „aufhören machen“, ableitet, sondern in Beziehung setzt zu נחם „trösten“. Dies sagt auch Ber. r. „der Name passt nicht zur Auslegung, und die Auslegung nicht zum Namen“. Demnach sind dort Auslegungen, welche den Namen von נח „ruhen machen“ im Sinne von „aufhören machen“ zu erklären.

Cap. 6 v. 3. לא ידון רוחי באדם לעולם בשגם הוא בשר והיו ימיו ist übersetzt: οὐ μὴ καταμείνῃ τὸ πνεῦμα μου ἐν τοῖς ἀνθρώποις τούτοις εἰς τ. αἰῶνα διὰ τὸ εἶναι αὐτοὺς σάρκας· ἔσονται δὲ αἱ ἡμέραι αὐτῶν. Schon Frankel hat aufmerksam daraut gemacht (l. c. S. 47), dass der Plural und der Zusatz τούτοις sagen wolle, dass hier nicht Menschen im Allgemeinen gemeint seien, sondern nur dieses böse Geschlecht, welches sich Göttersöhne nannte, wie auch Sanhedrin 104 und 105 diese Worte nur auf das Geschlecht der Sündfluth bezogen werden, und wie Targ. Onk. übersetzt „es soll nicht bleiben dieses böse Geschlecht vor mir“; das auffallende ידון wird in der angeführten Stelle dahin erklärt: es soll ihre Seele nicht mehr in ihre Hülle (נדן) zurückkehren, welchen Sinn unser Übersetzer wiedergab mit den Worten: „mein Gottesgeist (die Seele) soll nicht bleiben in diesen Menschen für die Ewigkeit oder: für die (zukünftige) Welt“.

v. 5. וכל יצר מחשבות לבו רק רע כל היום ist übersetzt: καὶ πᾶς διανοεῖται ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ ἐπιμελῶς ἐπὶ τὰ πονηρά. Diese Übersetzung ist zu vergleichen mit Kidduschin 30: „der sündliche Trieb des Menschen erneuert sich gegen ihn jeden Tag“.

v. 6. וינחם ἐνεθυμήθη, ebenso v. 7 נחמתי, um das Anthropopathische zu entfernen; in gleicher Absicht ist ויתעצב mit καὶ διενοήθη wiedergegeben, wie auch Targ. Onk. und T. Jer. das Anthropopathische in beiden Ausdrücken beseitigen. S. Frankel, *a. a. O.*, S. 21.

Cap. 9, 4. בשר בנפשו דמו, κρέας ἐν αἵματι ψυχῆς: die Übersetzung giebt die Bestimmung in Sanhedr. 59 wieder, dass Fleisch und Blut von noch lebenden Tieren genommen, verboten ist zum Essen.

In cap. 11 v. 8 fügen die LXX hinzu: καὶ τὸν πύργον. Schon früh war es auffallend, dass der Text nur sagt: „sie hörten auf, die Stadt zu bauen“, und dass des Turmes dabei

nicht erwähnt wird. In Ber. r. wird die Meinung ausgesprochen, den Turm hätten sie ausgebaut, „die Stadt nur hörten sie auf, zu bauen“; vom Turm sei aber dann das obere Drittel verbrannt, das unterste Drittel in die Erde versunken und nur das mittlere Drittel sei erhalten geblieben. Vgl. auch Sanhedr. 109a. Über die Verschiedenheiten in der Semitentafel zwischen unserm Text, LXX, Samaritaner und Josephus hat Geiger, die Lebensjahre der zwei ältesten Geschlechterreihen (*Jüdische Zeitschr.*, I, 99 ff.) die Gründe angegeben.

v. 31. Hier scheint unser Text einer Verbesserung zu bedürfen; die richtige Lesart dürfte sein וַיִּקַּח אֶת „Und Therach nahm seinen Sohn Abram, und Lot, Sohn Harans, seines Enkels . . . und ging mit ihnen“; während unser Text hat ויצאו (und sie gingen mit ihnen). Die LXX lösen die Schwierigkeit in andrer Weise, indem sie lesen וַיּוֹצֵא אֹתָם „und er führte sie hinaus“: ebenso der Samaritaner.

Cap. 12 v. 6. עד אלון מורה ist übersetzt: ἐπὶ τὴν δρῦν τὴν ὑψηλήν. Vulg. usque ad convallem illustrem. Die LXX knüpfen bei מורה wie 22, 2 bei מוריה an ראה an, also: weithin sichtbar, oder: woher man weitsehen kann: hoch. Aquila: καταφανῆ; ebenso Symm. τῆς ὀπτασίας. Auch nannten die Samaritaner den Ort ihres Tempels, entsprechend dem Morija der Judäer, ebenfalls More (den Ort des Schauens) מישר חזוא, und so ist in T. Jer. zu unserer Stelle: דהוה מיירי, woher die Belehrung gekommen, wie eine der Deutungen von Moria lautet: Ber. r. 55. מקום שהוראה יצאה לעולם.

Cap. 13 v. 10. בגן י״י כארץ מצרים ὡς ὁ παράδεισος θεοῦ καὶ; dieses καί ist distributiv und entspricht der Deutung in B. r.; Sodom glich dem Paradiese an Baumwuchs, und dem Lande Ägypten an Saatfrucht; so auch Targ. Jer.

Cap. 14 v. 5. הזחים בהם ἔθνη ἰσχυρὰ ἅμα αὐτοῖς; זחים ist als Appellativum genommen, wie Ber. r. זיותנה דבהון, die Glänzenden unter ihnen; Targ Jerusch. wie Ber. r. und wie LXX. Die Vulg. nimmt זחים als Volksname und בהם wie LXX. et Zuzim cum eis.

בשוה קריתים, ἐν Σαυῇ τῇ πόλει ist nicht nach Frankel eine sorglose und oberflächliche Übersetzung, sondern giebt die Deutung Ber. r und Targ. Jer. II wieder, welche ק׳ als Appellativum nehmen zu שוה. Dagegen ist die Übersetzung

von בל שדה העמלקי mit πάντας τοὺς ἄρχοντας allerdings eine Sorglosigkeit.

v. 7. עין משפט πηγὴν τῆς κρίσεως; LXX geben hier entweder die Auslegung des Midr. r., der Zweck des Kriegszugs gegen Sodom sei eigentlich gegen Abram gerichtet gewesen, welcher Gericht übte, sie wollten das Auge der (עין) Welt blenden, welches Gericht übte; oder wahrscheinlicher eine andere Auslegung, welche Raschi und Targ. Jer. geben, „sie kamen an den Ort, wo an Moses Gericht geübt ward wegen der Quelle am Haderwasser.

Cap. 15 v. 2. ואנכי הולך ערירי, ἀπολύομαι, entsprechend Targ. Jer. I עביר מן עלמא und Targ. Jer. II אזיל מני עלמא, ich gehe dahin, sterbe.

v. 11. וישב אתם אברם καὶ συνεκάθισεν αὐτοῖς Ἀβράμ; die LXX lasen, wie R. Asaria in Ber. r. וְיֵשֵׁב אֶתֶם „wenn deine Kinder Leichen sein werden ohne Sehnen und Gebeine, wird dein Verdienst ihnen **beistehen**“. So auch Targ. Jer. I והוה זכותיה דאברהם מגנא עליהון „und das Verdienst Abrahams schützet sie“, sitzt **schützend** mit oder bei ihnen. S. auch Geiger, *Urschr.*, 457.

v. 14. אשר יעבדו, ᾧ ἐὰν δουλεύσωσι. Dieses ἐὰν, in Verbindung mit dem Vorhergehenden τὸ δὲ ἔθνος soll andeuten, dass die 400 Jahre sich nicht auf die Sklaverei allein beziehen, und dass Gott auch die andern unterdrückenden Völker strafen werde; so Ber. r. וגם לרבות ד' מלכיות, und Raschi.

v. 15. תקבר ταραφείς, Schreibfehler für ταφείς, wie Frankel schon bemerkt.

Cap. 16 v. 13 scheint im Urtext eine Änderung vorgenommen, um das Schauen Gottes durch Menschen zu verwischen, da solche Ausdrücke der Unkörperlichkeit Gottes zu widerstreiten scheinen mochten; jedenfalls wollte man dem Missverständnis beim Volke vorbeugen. Auch ist bei der Fassung unsres Textes nicht abzusehen, wie לחי motivirt ist. Vielleicht lautete die ursprüngliche Lesart הגם אלהים ראיתי וחחי רואי. Davon scheint auch in Ber. r zur Stelle eine Spur zu sein: „Siehe den Unterschied der Kraft bei den Früheren von der der Späteren. Manoach sagte zu seinem Weibe: „wir müssen sterben, weil wir Gott geschaut haben“, und Hagar sah fünf Engel nach einander, und hat sich nicht

gefürchtet". Auch dass die Siebzig הלם, ebenso wie לחי mit ἐνώπιον übersetzen, zeigt, dass im ersten Teil des Verses ebenfalls der Begriff „Leben" ausgedrückt war.

Auch das Wort in Ber. r. „Nicht genug, dass ich einen Engel gesehen habe, während ich bei meiner Herrin war, habe ich ihn auch gesehen, als meine Herrin ihn nicht gesehen", setzt הגם אלהים ראיתי voraus.

Cap. 17 v. 1. אל שדי ὁ θεός σου. Weil in אל und θεός schon der Begriff „Allmacht" enthalten ist (Frankel, S. 29), übersetzen die LXX אל שדי mit ὁ θεός σου „dein Schutzgott", so auch Exod. 6, 3. Ber. r. 46. דייך שאני אלהיך דייך שאני פטרונו דיו לעולמי שאני אלהיו דיו לעולמי שאני פטרונך דיו לעולמי. Es liegt in dieser Auslegung zugleich die Betonung der Einheit Gottes. So auch Raschi: אני הוא שיש די באלהותי לכל בריה. An anderen Stellen ist es mit ἱκανός, παντοκράτωρ wiedergegeben. Nach Ber. r. 46 hätte es Aquila übersetzt אכסיום ואנקום, nach Frankel ἱκανός, von Kohut berichtigt in ἰσχυρὸς καὶ ἱκανός.

v. 14 ist eingeschaltet „am achten Tage", ein antipharisäischer Zusatz, nämlich die Meinung, dass unter keiner Bedingung die Circumcision dürfte aufgeschoben werden; so auch der Samaritaner. (S. Geiger, *Nachgel. Schriften*, Bd. 3 S. 286.)

In v. 16 ist וברכתיה corrigirt in וברכתיו, s. Geiger, *Urschr.*, S. 458, so auch Th. Jer. ויאברכיניה.

v. 20. Wenn נשיאים mit ἔθνη übersetzt ist, so ist dem Sinne nach übersetzt: 12 Fürsten sammt Völkern werden von ihm abstammen; es ist synonym mit מלכי עמים in v. 16.

Das am Ende von v. 27 bei den LXX weggelassene נמלו אתו scheint in unsrem Texte ursprünglich nicht gestanden zu haben, wie es in der That überflüssig ist, und v. 16 und 17 bilden nur einen Vers.

Cap. 18. אדני, Κύριε, nach Baba Mezia 86: „Als Elieser, hinausgesendet, keinen Fremden draussen sah, ging Abraham selbst hinaus, und sah den Allheiligen, das ist die Bedeutung des Wortes: gehe du doch nicht vorüber vor deinem Knechte. Ebenso Schebuoth 35. בל שמות האמורים באברהם קדש חוץ מזה שהוא חול ויאמר אדני וגו' אף זה קדש וגו' גדול הכנסת אורחין מהקבלת פני שכינה שנאמר ויאמר אדני וגו' und ferner Sabbath 126: „Anders ist die Eigenschaft Gottes als die der

Menschen. Bei Menschen darf der Geringe nicht zum Vornehmen sagen: warte auf mich, bis ich zu dir komme; aber zu Gott sagte Abraham: gehe doch nicht vorüber vor deinem Knechte u. s. w.“ So übersetzen die 70 hier immer, wenn auch ויאמרו steht, die Einzahl: auf Gott bezogen.

v. 4. ורחצו, νιψάτωσαν, andere Punctation: ורחצנו, καταψύξατε, dem Sinne nach übersetzt.

v. 10. אחריו והוא οὖσα ὄπισθεν αὐτοῦ. Die 70 haben hier richtig הוא als Femininum übersetzt, wie durchgängig in der alten Sprache das Wort commune ist, und man punktirte desshalb an vielen Stellen הִוא in späterer Zeit. In den anderen Büchern ausser dem Pentateuch änderte man in solchen Fällen הוא in היא. Hier in unsrer Stelle ist die Feminin-Punktation unterblieben, und doch kann offenbar nur das Femininum (Sara) passen. Es scheint kaum, dass man absichtlich hier die Änderung der Punktation unterlassen. In dieser Verlegenheit helfen sich Ber. r. und nach ihm Th. Jer. und Raschi durch die Erklärung: Ismael (der garnicht erwähnt ist) stand hinter dem Engel (statt: sie war hinter ihm, Sara war hinter dem Engel, wie die 70 richtig wiedergeben). Eine andre Auskunft in Ber. r. ist: der Engel, merkend, dass Licht von ihr ausging, schaute hinter sich. Diese Erklärung zeigt eine Ahnung des Richtigen: der Engel blickte hinter sich zu Sara: also sie war hinter ihm.

v. 12. אחרי בלתי οὔπω μέν μοι γέγονεν ἕως τοῦ νῦν. Hier hat Geiger (*Urschrift*, 415ff.) den Grund der geänderten Wiedergabe genügend erklärt und nachgewiesen, dass in Megilla 9 bei Anführung des Verses, den die 70 anders übersetzt, ותצחק שרה בקרבה eben nur die oben angeführten Worte gemeint sind, nicht der Anfang des Verses.

v. 19. אשר דבר עליו, ἐλαλ. πρὸς αὐτὸν. Dies ist offenbar das Richtige. Ber. r. findet eine Auskunft für עליו notwendig; das עליו wolle sagen, dass wer einen Sohn hinterlassen, der Thora studire, sei nicht als gestorben zu betrachten.

v. 21. עשו בלה ואם לא אדעה, συντελοῦνται. εἰ δὲ μή, ἵνα γνῶ. Siehe darüber Geiger, *Urschrift*, 336 ff., welcher ausführt, dass die ursprüngliche Lesart war ע׳ ב׳ אם לא ואדעה. Th. Jer. I und Jer. II geben diese Lesart und nehmen עשו בלה ואדעה

wie die 70, verbinden aber damit auch die andere Erklärung, wonach בלה Nachsatz ist, und Vernichtung bedeutet; auch ארעה ist dort in der Bedeutung: wissen. Th. Jer. I sagt: ob nach ihrem zu mir gedrungenen Geschrei sie vollständig gethan haben, sind sie schuldig (בלה also doppelt übersetzt); und wenn sie Busse thun, seien sie rein vor mir, als wenn ich es nicht wüsste, und ich werde nicht strafen (ארעה ebenfalls doppelt übersetzt; ebenso Th. Jer. II und Onkelos). So auch Ber. r.: „Gott hat ihnen den Weg der Busse eröffnet: haben sie vollständig so gethan, sind sie des Untergangs schuldig, und wo nicht, will ich an ihnen wissen lassen (kund thun) die Gerechtigkeit.

v. 25. חלילה לך מעשות, μηδαμῶς σὺ ποιήσεις. Die naive Ausdrucksweise des Textes fand später Anstoss; daher Aboda sara 10 und Ber. r. חלילה erklärt wird חולין הוא לך „das ist dir unheilig, das thust du nicht"; oder: בריא הוא לך „das ist ausserhalb von dir, fern von dir". So übersetzt auch Th. Jer. חולין הוא לך. Onkelos geht noch weiter, und übersetzt קושטא אינון דינך מלמעבד, und auch das 2. Mal קושטא אינון דינך, „wahrhaft sind deine Gerichte, du thuest nicht dergleichen".

Cap. 19 v. 2. הנה נא אדני, ἰδοὺ, κύριοι nach der Punktation und nach Schebuoth 35: כל שמות האמורים בלוט חול חוץ מה שהוא קדש שנ' ויאמר לוט אליהם אל נא אדני.

v. 16. ויתמהמה, καὶ ἐταράχθησαν gemäss der Erklärung des Wortes in Ber. r. תְּמָהוֹן אחר תמהון.

v. 18. אל נא אדני, δέομαι, κύριε, s. Vers 2.

v. 33 u. 35. בשכבה ובקומה, ἐν τῷ κοιμηθῆναι αὐτὸν κ. τῷ ἀναστῆναι. Die 70 haben das suffixum masc. In Nasir 23 ist angemerkt. dass das ו in ובקומה mit einem Punkt bezeichnet sei. Ein solcher Punkt bedeutet, dass die Lesart streitig sei; vielleicht sollte es heissen בשכבו ובקימו. Freilich ist der Punkt nur auf dem ו des letzten Wortes und nur in diesem Vers; der eine Punkt genügte aber, um dem Zweifel über בשכבה und über die gleichen Worte in v. 35 Ausdruck zu geben. Denn wahrscheinlich ist nicht die volle oder defective Schreibung der Anstoss gewesen.

Cap. 20 v. 4. הגוי גם צדיק תהרג, ἔθνος ἀγνοοῦν καὶ δίκαιον ἀπολεῖς. Hier hat Geiger *Urschr.*, 365 die ursprüngliche Lesart הגם צדיק תהרג hergestellt, und die Gründe der

Änderung, sowie der Übersetzung (resp. Einfügung von ἀγνοοῦν) angegeben; auch nachgewiesen, dass גוי in dem späteren Sinn als בר עמין eingefügt ist.

In Makkoth 9 sagt R. Jonathan, dass Abimelech nicht unschuldig gewesen, da er nicht zu fragen hatte, ob es seine Frau oder seine Schwester sei.

The oldest version of Midrash Megillah

published for the first time from a unique manuscript of the Xth century

by

Rev. Dr. M. Gaster,

Chief Rabbi of the Spanish and Portuguese Congregations of England.

The history of the miraculous delivery in the times of Haman and Mordecai held a prominent place in the affection of the people, during all the years of dispersion and persecution. It was constantly almost contemporary history, and conveyed to the people the message of comfort and consolation, of which they stood so much in need in those periods of dire hatred and threatening danger. Hence the innumerable versions of Agadic interpretations and Midrashim to this special book, which have come down to us, and which surpass by far the number of Midrashim to any other book of the Bible, the Song of Songs not excepted.

In reprinting the extremely scarce edition of Constantinople 1519, Ch. M. Horowitz added to it not only a very valuable commentary, in which he referred to the sources and parallels to this version, but also an elaborate introduction dealing with the various then known Midrashim and Targumim to the book of Esther. Since then, the indefatigable Buber has published the other Midrashim which were known only to exist in manuscripts, and has enriched his edition with the usual literary apparatus, which distinguishes his editions so favourably.

Another addition is made now by me by the discovery of the text which I am publishing here for the first time, in the volume intended to mark the high esteem

and the great appreciation in which Dr. Kohut was held by the world of letters, and to express the feeling of the great loss which Jewish science has suffered by the untimely demise of the author of the "Aruch completum". It is a small mite which I contribute to the memory of the man who had made the Midrash his own domain, and who would have delighted in this new find.

The text which appears here for the first time, is taken from my Codex hebr. No. 83. It is a quarto volume, composed of various Midrashim, most of which, if not all, are totally unknown. The various portions which go to make up this volume, were written by different hands at various times, but all in the East. The portion which contains our Midrash, although placed at the end of the volume, owing no doubt to the carelessness of an ignorant binder, is in fact the oldest document, and judging by the peculiar form of writing and by the archaic style of paper and type of letters, it must be assigned to the ninth or tenth century. Dr. Neubauer, than whom there is now no greater authority in hebrew palaeography, agrees with me, in assigning so high an antiquity to this Ms. It is thus the oldest Ms. extant of any Midrash, and deserves as such, great consideration.

The great antiquity of this version is demonstrated by the text itself, especially when compared with the other known versions. In fact its simplicity and the Talmudic elements contained therein, enable us to study the growth and development of these Midrashim, in countries outside of Palestine.

We have here the archetype of the Midrash to Esther, which in all the other texts has gradually been embellished by borrowing from every available source, in homiletical literature. Haggadoth of various origins were successively added to the old stock, and thus there exists an internal connection between these diverse texts, which, however, differ from almost every one separately. The individuality of the compiler, the literature at his disposal, the surrounndings and other circumstances which had more actuality for his hearers or readers, are reflected in each of these versions sufficiently clearly, to enable us to discover by its form, the date and local origin of each text.

As has been already remarked, we have in this text probably the oldest form of the Midrash to Esther, following upon the close of the Talmud, and based, I am inclined to say, exclusively on it. Should this be the case, and I have no reason to doubt it, judging by nine tenth of its contents, we may incidentally also learn something about the literary tradition of the Talmud. As it will be seen, not a few very characteristic legends which are in our Midrash, will be looked for in vain in the Talmud. It is not impossible that the author of this compilation may have had access also to other sources, from which he took those legends, but as the bulk is evidently borrowed from the Talmud, it is much more likely that also the other portions were borrowed from the same source. These were afterwards excluded from our text of the Talmud for the same reasons for which many more were left out in later times: *viz.* the fear of giving umbrage to captious readers.

The home of this text, judging by the peculiarities which distinguish it, seems to be Babylon or Persia. Among other things we find that special stress is laid on Niddah (cf. C. I. v. 12; II. v. 9) A prominent place is assigned in this text to Daniel. Two legends are related which, as far as I have been able to ascertain, are not to be found elsewhere. Thus in Cap. I. v. 12. where Vashti refuses to obey the command of Aḥasveroš out of hatred to Daniel, and again C. IV. v. 5, where he is identified with the "Sarisim" of the Prophet Isaiah (LVI, 4); a peculiar reason is given for that mutilation. (As remote parallels, but by mo means similar, cf. Tr. Sanhedrin, fol. 93b; Pirke de R. Eliezer, end of chap. 52; and Yalkut Machiri *ad loc.*, p. 213.) None of these are found in the Talmud. Proselytes seem to be viewed favourably by the author of this version. The legend of "Bithyah" daughter of Pharoah (II, 5) and the handmaids of Esther whom she is said to have converted to Judaism are mentioned. The latter also has no other parallel in ancient literature! That Haman should have sold himself as a slave to Mordecai in the desert, where he was dying of hunger, is again one of the legends peculiar to this text. I have a faint recollection of having seen or read this legend somewhere, but have not been able to discover it

again. Remarkable is further the interpretation of Ps. X, 16 and Ps. XXXIII, 10 (C. III, 9) which is placed in the mouth of Haman to mean prayers against the other nations. In the mediaeval revival of the ancient calumny, I have thus far not found it based upon these verses of the Psalms.

Twice direct reference is made to the Talmud in I, 12 and IV, 11, both under the form: "Megillath Gemara".

The subject is treated, as in all the Midrashim, by constantly heaping various interpretations on one and the same verse, each commencing with: א"ר. There is no special prooemion, nor other introduction, as is the case for instance in the Midrash Rabba.

This much concerning the text proper, which, as will be seen by the accompanying notes, was by no means unknown to later compilers. The copy which we have here is therefore undoubtedly not the original but a later transcription of an older original. As this copy belongs, in every probability, to the IXth, or latest, the Xth century, we may assume a much higher antiquity for the original. We shall not be far from wrong, if under these considerations we assume it to have been composed about the VIIth or VIIIth century, not very long after the close of the Babylonian Talmud.

The Ms. is written, as already remarked, in a very archaic hand. The character of the script is Syriac-rabbinic, big bold letters, written on oriental thick paper. 7×5 with 19 lines on each page, and on the average 7 words on each line. A second and somewhat later hand has added a number of marginal glosses in Persian. These, and the fact that I have obtained this manuscript from central Persia, the ancient Babylon, prove the local Persian origin of this manuscript. With the exception probably of my "Tittled Pentateuch", which so far is the oldest copy of the Pentateuch extant, (VIIIth or IXth century) this manuscript of the Midrash Megillah is the oldest specimen of Hebrew writing from that part of the world. I regret that I am not able to add a photographic facsimile of the original.

I reproduce the text exactly as it stands in the Ms. On more than one occasion vowelpoints have been added to

the text. It is difficult to determine whether these have been added by the first writer or by a later hand. I am more inclined to ascribe them to the second source. I have not omitted to put them also in my copy. They are peculiar and point to a pronunciation which was current in Persia. I have ascertained this fact from comparison with other Hebrew texts of Persian origin, which have a similar form of vocalisation. The Persian glosses have also been reproduced here. They are with one exception, merely verbal renderings and require no further translation into English. That however to VI, l, being of an explanatory character, has been translated by me. I have further added the indication of the chapters and verses of all the Biblical references.

In footnotes, which I have striven to reduce to the shortest form, without impairing their completeness, I have given all the parallels available. I start with the Talmud and refer then to the following versions of the Midrash to Esther.

I. Buber: *viz.* his edition of 1) Abba Gorion; (סדרי דאגדתא, Wilna 1886, p. 1—42.) mere reference to Buber means this text. A 1 is the text published by Buber under the title of מדרש פנים אחרים נוסח א' (*ibid.* p. 45—51). A 2 is the other published by him as מדרש פנים אחרים נוסח ב' (*ib.* p. 55—82). Leḳaḥ Tob, is the fourth text published by Buber (*ibid.* p. 85—112) and refers to that edition. In each case I quote the page, as the passages can there be found under the same verse as in our text.

II. Horowitz: is the reprint of the very scarce edition of Constantinople 1519 with notes and an introduction (אגדת אגדות, I, Berlin 1881, p. 47—75). As these notes and those of Buber cover the whole field of literary references, it would have been superfluous to reproduce them in this place. I have pointed out only those that throw some light on our text. Further reference has been made to the Midrash Esther in the Rabba collection. Chapter and § mean the chapters and smaller subdivisions introduced into the modern editions of the Rabba.

As desiderata I have left those, not unfrequent passages, for which I have thus far, not been able to find

the source or the parallel, and I trust that others may succeed in filling up the lacuna I was forced to leave, and complete the literary history of the oldest Midrash to the Book of Esther.

One point is still to be noted, and that is, the writing or rather the spelling of the Ineffable name of God in this text, which is equally characteristic and one proof more of its antiquity. It is written יי instead of יהוה.[1]) This is the orthography retained by the Karaites, who, as is well known, hail originally from that country. This spelling is no less instructive for the history of the writing of the name of God in various countries and at various times. I am engaged in a special study of this spelling, which I trust will prove a valuable aid, for determining the epoch and place of writing of Hebrew manuscripts. Suffice it to state, that this writing is the very oldest that obtained in Babylon and ancient Persia, although it may be of Palestinian origin.

Another no less interesting point is the absence of any parallel with the second Targum to Esther, which, as well known, is of comparatively late, and moreover, Palestinian origin. It was probably inaccessible or unknown to the author of our text. This might be adduced as a further proof of the Babylonian origin of this text.

---

[1]) [This spelling, as also the following forms: יְי, יִי, may be found in all Yemen Mss. On a Babylonian cup, inscribed with magic formulae, recently discovered, three Jods are used. See on this point and others in the same connection. Kohut's *Mansûr al-Dhamâri's* سراج العقول (New York 1892), p. 15, n. 3; his نور الظلم ومصبح الحكم *Light of Shade & Lamp of Wisdom* . . . . . by Nathanel Ibn Yeshâya [1327], (New York 1894), p. 25; and especially Steinschneider's article: "Abbreviatur des Tetragrammatons durch drei Jod", in *Monatsschrift*, Neue Folge, vol. 40, (1896) p. 130—4. G. A. K.]

מדרש מגלה[1]). f. 265 b.

I, 1. כתוב ויהי בימי אחשורוש ואין ויהי אלא לשון קשה. ויהי בימי אחשורוש היה המן הרשע. ויהי בימי שפוט השופטים (Ruth. I,1) ויהי רעב. (I, 1) ויהי כי החל האדם לרוב (Gen. VI, 2) ויאמר יוי לא ידון רוחי באדם. (Gen. VI, 3) ויהי בימי אמרפל (Gen. XIV, 1) עשו מלחמה
266 a. את ברע מלך סדום (Gen. XIV, 2) ויהי כי זקן יצחק ותכהנה עיניו מראות. (Gen. XXVII,1) ויהי יוי את יוסף (Gen. XXXIX,2) ותשא אשת אדוניו את עיניה. (v. 7.) ויהי בשלח פרעה ולא נחם אלהים. (Exod. XIII, 17) ויהי יוי את יהושע (Jos. VI, 27) וימעלו בני ישראל בחרם. (Jos. VII, 1) ויהי איש אחד מן הרמתים (I. Sam. I, 1) ויוי סגר רחמה. (v. 5) ויהי איש אחד מצרעה ואשתו עקרה ולא ילדה. (Judg. XIII, 1) ויהי בי זקן שמואל. (I. Sam. V, 1) ולא הלכו בניו בדרכיו. (v. 3) ויהי דוד לכל דרכיו משכיל (I. Sam. XVIII, 14) ויהי שאול עוין את דוד. (I. Sam. XVIII, 9) ויהי כי ישב המלך בביתו (II. Sam. VII, 1) רק אתה לא תבנה הבית. (I. Kings, VIII, 19) ויהי בימי אחז (Is. VII, 1) ארם מקדם ופלשתים מאחור. (Is. IX, 11) ויהי בימי יהויקים (Jerem. I, 3) ראיתי את הארץ והנה תוהו. (Jer. IV, 23) שבכל מקום שתמצא ויהי תמצא אחריו צרה. ויהי בבית אדוניו המצרי (Gen. XXXIX, 3) נתנה בו עיניה שנ' ויהי כרברה אל יוסף יום יום וג' (ib. v. 10).

ד"א ויהי בימי אחשורוש. כמו כן מצינו ויהי בימי שפוט השופטים (Ruth I, 1) שֶׁמֵּתוּ מחלון וכליון ואלימלך אביהם. ד"א מצינו בו
266 b. ויהי ביום השמיני (Levit. IX, 1) לשון קשה וצרה שבאה על אהרן שמתו שני בניו. כמו כן ויהי בימי אחשרוש. באה צרה על
10. ישראל בימיו. ביום השביעי[2]) יום שבת היה מלמד שֶׁהֵבִיאָה ושתי הרשעה בניתיה שלישראל והפשיטן ערומות ועשתה בהן מלאכה בשבת. שנ' (II, 1) זכר את ושתי ואת אשר עשתה ואת אשר נגזר עליה. מה גזרה

---

[1]), Cf. Tr. Megillah f. 10 b v. Petiḥata to Esther Rab. No. 11 and יד יוסף; Buber, ספרי דאגדתא p. 55, n. 4. This text here seems the most complete, agrees more closely with Talmud than Midrash; cf. also Number Rabb. ch. X § 11.

[2]) Cf. Tr. Megillah f. 12 b, but shorter. Ed. Horowitz, p. 60, n. 32; Targum Esther I. 10.

נגזרה נגזר עליה שֶׁתֶּהֱרֹג ערומה בשבת. מרה כנגד מרה. בשביל שנשתמשה בנשותיהן שלישראל ערומות בשבת. אף היא נהרגה בשבת ערומה. לכך נאמר ואת אשר נגזר עליה. ד"א[1]) ביום השביעי יום שביעי ללידתה שלושתי היה. שהטיבה לב המלך אחשרוש. שהיתה אומרת ביום השביעי תפסוק הנדה שלי. לכך היה שָׂמֵחַ ולבו טוב. שנ' כטוב לב המלך ביין וג'. (I, 10) והמאן המלכה ושתי. למה מיאנה בדבר המלך. בשביל שני דברים. אחד שהיתה שונאה
267 a. לדניאל ע"ה שלא היתה יכולה לראותו שהיא (ושתי) היתה בתו שלנבוכדנצר ומלכית אביה על דבריו שלדניאל עברה. שדבר לאביה ברוח נבואה. והשני שלא הלכה. בשביל שנפתח מקור נדתה ולא היתה יכולה להסתיר נדתה. וזה בעבור שלא היתה מנחת בנות ישראל לשמור נדתן כראוי. ובנות ישראל היו משמרות בסתר והקבה נפרע ממנה בגלוי. על זה נאמר ותמאן המלכה ושתי וג' (12) ויאמר המלך לחכמים אלו חכמי ישראל והינא כתיב במגלת נמרא(!) II, 5 איש יהודי.[2]) שהיתה אמו מיהודה ואביו מבנימין. בן יאיר.[3]) שהאיר עיני ישראל בתורה ובהלכה. ד"א[4]) איש יהודי שלא השתחוה לעבדה זרה וכפר בה ולמה נקרא שמו יהודי בשביל שכפר בעבדה זרה. שכך מצינו באברהם אבינו ע"ה שנקרא עברי שכפר בעבדה זרה שלנמרוד הרשע וכן מצינו בבתיה בת פרעה שגדלה למשה ר' ע"ה ונקראה
267 b. יהודית בשביל שכפרה בעבדה זרה שלאביה. שנ' ואשתו היהודיה. (I. Chron., IV, 18) אמר הקבה מי שהציל רועה שלצאני יבוא ויציל זה הצאן מיד הזאב[5]) ומי היא זו. בתיה בת פרעה. שהצילה למשה ר' ע"ה וגדלה אותו ונקראת יהודיה בשביל שכפרה בעבדה זרה שלאביה שנ' ואשתו היהודיה. אמר הקב"ה מי שהציל רועה שלצאני יבוא ויציל זה הצאן מיד הזאב תבוא ותנשא למי שיציל את הצאן הזה מיד אחשורוש והמן. ומבני בניה היה מרדכי. ולמי נשאת בתיה. לכלב בן יפונה:

ד"א איש יהודי ראו מה עשה יהודי לבנימין אלולי הרג דוד את[6]) [Persian gloss חַסַד בְּוֹרְדָן] שמעי בן גרא לא נתקנא המן במרדכי שהוא בן בנו ולכך נקרא איש יהודי בשביל מעשה דוד שלא הרג שמעי בן גרא:

ד"א איש יהודי [איש ימיני: read] למה נקרא שמו איש ימיני בשביל שהיה משבט בנימין. ושמעי בן גרא היה משבט בנימין והיה דודן של שאול המלך.
268 a. ולכך נקרא איש ימיני: איש ימיני (*ibid.*) אלולי הרג שאול את אגג. לא בא המן הרשע לעולם ולא נתקנא במרדכי לכך נאמר. איש ימיני: ומעשה שהיה מרדכי גוֹלֶה עם הגולה והיה הולך בדרך והיה עמו המן הרשע ונרעב בדרך

---

[1]) No parallel for this passage, down to II, 5.

[2]) Tr. Megillah f. 32 b.

[3]) Ed. Horow. p. 63.

[4]) Cf. Tr. Megillah 13 a; v. Esther R. ch. VI, § 4; and ed. Horow. *l. c*, but all much shorter.

[5]) In the Talmud a different argument is used.

[6]) Cf. Tr. Megillah *l. c.*

וגו' ונשאל למרדכי ליתן לו לחם. ואמר לו בעבור השם הגדול והנכבד תן לי לחם. ונתן לו לחם. יום שני בקש המן לחם בכל המחנה ולא מצא כי אם עם מרדכי. אמר לו תן לי לחם כדי שאחיה אמר לו מרדכי איני מצווה שאחיה אותך ואָמית את עצמי. אמר לו המן למרדכי. קנה גופי אמר לו מרדכי אקנה את ידיך בככר אחר. אמר לו המן קנה את חציי בשתי ככרות. קנה חציו בשתי ככרות. אמר לו מרדכי. אכתוב על רגלך שטר בכתיבת קעקע. אמר לו בַּחוֹב : בָּחַב על רגלו שהמן בן המדתא עבד למרדכי. ובשביל זה הדבר נתקנא המן למרדכי. לכך נאמר איש יהודי : 7. ויהי אֹמֵן את הדסה ובמית אביה ואמה לקחה[1]) מרדכי לו לבת. אל תקרא לבת אלא לבית. ובית הוא אשתו שלאדם. שנ' ולרש אין כל כי אם כבשה אחת מפתו תאכל ומכוסו תשתה ובחיקו תשכב ותהי לו לבת[2]) (II. Sam. XII, 3) 268 b.
9. ואת שבע הנערות הראויות לתת לה[3]) נתן לה שבע נערות כדי שֶׁתְּמָנֶה בהם ימי השבוע כדי שתכיר בהם יום שבת איזה הוא. ד"א[4]) ואת שבע הנערות הראויות לתת לה. שהיתה מכנה לאותן השפחות בימי השבוע. והיתה הראשונה קוֹרֵא אותה יום ראשון. והשניה שֵׁני. והשלישית שלישי. והרביעית רביעי. כך עד שבעה : ד"א ואת שבע הנערות הראויות לתת לה. מה הוא הראויות לתת לה שהיו בעלי סודה. והיתה מיעצת עמם. והיתה מונה ספירת ימי נדתה. לכך נאמר הראויות לתת לה. שהיו ראויין לה כמוה :

ועוד אמרו חכמים ז"ל שהודיעה אותם שהיא יהודית וגיירה אותם בַּסֵּתֶר לָכָךְ נאמר ואת שבע הנערות הראויות לתת לה :

אחר הדברים האלה גָּדַל המלך אחשורוש את המן בן המדתא. מהו גדל III, 1
שגדלו[5]) בצלם ועשה לו מלבושים שהיה בהן צורת הצלם שלו כדי שישתחוו לו לכך נאמר גדל המלך וג'. ולמה[6]) לא היה מרדכי משתחוה לו. 269 a.
בשביל שני דברים. אחד בשביל שהוא עבדו. ואחד בשביל שהוא לבוש בגדים שיש בהן צורת עבדה זרה. לכך נאמר. ומרדכי לא יכרע ולא ישתחוה :

(6.) ויבז בעיניו לשלוח יד במרדכי לבדו[7]) ובסוף. עם מרדכי. ומי הם עם מרדכי. אלו החכמים שהן דומין למרדכי. ובסוף. כל היהודים :

(7.) התחיל להפיל פור וגורלות[8]) בעת שנפל לו פור בירח אדר שמח שמחה גדולה ואמר. נפל לי פור בירח שמת בו בן עמרם. והמן הרשע לא היה יודע שבו נולד בן עמרם וצמחה ישועה לישראל. (8) אמר המן

---

[1]) Tr. Megillah f. 13 a.

[2]) In Bible: בבת.

[3]) *ibid.*; v. Targum *ad loc.*

[4]) No parallels for all the rest up to III. 1.

[5]) Cf. Pirke de R. Eliezer ch. 50; Esther rabb. ch. 7 No. 6. (*ad loc.*) Ed. Horow. p. 64 (Targum Esther III, v. 2.); cf. Buber p. 46. (A. 1).

[6]) In this form no parallels.

[7]) Tr. Megillah 13 b.

[8]) *ibid. l. c.*; cf. Leḳaḥ Tob ed. Buber p. 99. — *ib.* p. 100. Horow. p. 65 (more elaborate in the last 2 places).

למלך אחשורוש[1]). יש אימה אחת ביננו שהן מורדין בדתי המלך. ואם תתן להם בתך או אחותך עם אלף אלפי דינרי זהב אינן מתחתנין בך. ואם תתן להם חצי מלכותך אינן שותין מיינך. ואם אתה נוגע בכום יין שלהם. אינן שותין אותו אלא שופכין אותו. ואם יפול זבוב אחד. משליכין את הזבוב ושותין את היין. והרבה הן משונין מכל האומות. ועתה אם יישר 269 b. בעיניך. תתן לי רשות לאבדם. שנ' (9) אם על המלך טוב יכתב לאבדם וג' ואל[2]) יאמר אדוני המלך שמא תחסר מלכותך מהן כלום. כי אינם מועילים במלכותך במלחמה. ואפי' אם תמנה מהם אחד דיין שוטר או מושל אינן יכולין לעשות זה הדבר. והם בכל יום מתפללים בתפלתם ומתחננים לפני הקבה כדי שֶׁיְאַבֵּד את האומות שבעולם שנ' יוי מלך עולם ועד אבדו גוים מארצו. (Ps. X, 16) ועוד יוי הפיר עצת וג' (Ps. XXXIII, 10) מיד אמר המלך אחשורוש הרי הם נתונין לך שנ' הכסף נתון לך והעם לעשות בו כטוב בעיניך. אמרו חכמ' ז"ל[3]). גדולה היא הסרת[4]) הטבעת יתר מארבעים ושמנה נביאים ושבע נביאות שנתנבאו להן לישראל. כדי שיעשו תשובה ולא עשו תשובה. אלא בהסרת הטבעת שנ' ויסר המלך את טבעתו מעל ידו ויתנה להמן וג'. ובעת ששמעה אסתר נתחלחלה ופרשה נרה שנ' (IV, 4) ויתחלחל המלכה מאד[5]) : (IV, 5) ויקרא אסתר להתך[6]) 270 a. התך זהו דניאל[7]) ולמה נקרא שמו התך. שחתך זכרונו[] בימי נבוכדנצר הרשע. הוא וחביריו חנניה מישאל ועזריה. בעת שהלשינו עליהן שונאי ישראל ואמרו לנבוכדנצר. אלו היהודים שהבאת הם מזנין עם שפחות המלך ועם נשי השרים. מיד שמע דניאל וחביריו חנניה מישאל ועזריה וחתכו זכריתם[8]). שנ' כה אמר יוי לסריסים אשר ישמרו את שבתותי וג'. (Is. LVI, 4) מיד נתמלא נבוכדנצר חֵמָה עליהם וצוה להביא אותם כדי שיהרגם. אמרו לו. אדונינו המלך חלילה לנו מעשות הדבר הזה שבדין ישראל אסור בניאוף ובזנות שנ' לא תנאף (Exod. XX, 14) והראו לו זכרותם. מיד שִׂמח נבוכדנצר שִׂמחה גדולה לכך נקרא שמו התך: ד"א[9]) למה נקרא שמו התך שכל דברי מלכות נחתכין על פיו[10]). שהיו יודעין שהיה נביא מימי נבוכדנצר שפשר חלומו. והיו מאמינין בדבריו: ד"א[11]) למה נקרא שמו התך. שבדבריו נחתכו גזירות על ה . .

---

[1]) Megillah *l. c*, 13 b etc.

[2]) From here on no parallels.

[3]) Megillah f. 14 a.

[4]) Persian gloss: דור כרדן.

[5]) *Ibid.* f. 15 a; cf. Buber p. 51. A[1]; Horow. p. 70 (cf. No. 98).

[6]) *Ibid.* Esther ch. VIII § 3 etc.

[7]) Only this small point in Midr. Esther ch. VIII § 4. Tr. Megillah 15 a, B. Bathra f. 4 a. all the rest missing. Pers. gloss.

[8]) באיה כוד בבנד.

[9]) *Ib.* f. 15 a, much shorter & Leḳaḥ Tob ed. Buber p. 102, here more.

[10]) Pers. gloss: פרמאן אוי (?) מהר. The first word is almost obliterated.

[11]) ?

270 b. (5) לדעת מזה ועל מזה [1]) אמרה אסתר. חס ושלום איפשר שעבר ישראל על דברי תורה שכתוב בהם מזה ומזה הם כתובים. (Exod. XXXII, 15)
(11.) כל עבדי המלך ועם מדינות המלך יודעים אשר כל איש ואשה וג'. (V, 2) תניא במגלת נמרא [2]) שלשה מלאכים נזדמנו לאסתר באותה שעה אחד שמשך חוט חסד עליה ואחד שהגביה את צוארה ואחד שמתח [3]) את השרביט וכמה מתחו מלמד שהיה שתי אמות ומתחו עד שתים עשרה אמות. שנו חכמ' (6) מה שאלתך וינתן לך אמרה אסתר יבוא המלך והמן אל המשתה. אמרה אכנים בו במלך (!) רעה כדי שיקנא בי ובהמן ויהרגנו ואל אראה ברעת ישראל: ד"א [4]) אמרה אומנתו להמן כדי שיפול בידי כי כך אמר החכם. אם רעב שונאך האכילהו לחם ואם צמא השקהו מים כי גחלים אתה חותה על ראשו ויוי ישלם לך (Prov. XXV, 21. 22) אל תקרא ויוי ישלם לך אלא ויוי ישלמנו לך [5]): ד"א כדי שלא יכירו בה
271 a. שהיא יהודית שנ' לא הגידה אסתר את עמה ואת מולדתה וג'. ד"א [6]) כדי שתראה לו פנים יפות ותהרג היא והוא שנ' וכאשר אבדתי אבדתי: ד"א [7]) כדי שלא יאמרו ישראל יש לנו אחות בבית המלך ויסמכו עליה ולא יבקשו רחמים: אמ' ר' שמשן אמר הקבה בלבו כדי לעשות לה נס: כיון שראה המן שהוא מזומן לאסתר עם המלך גבהה דעתו עליו ואמר מי כמוני בעיני המלך והלך להשתבח בביתו כדכתיב (11) ויספר להם המן את כבוד עשרו ורוב בניו וג' ועוד ויספר המן לזרש אשתו ולכל אוהביו וג' ואף זרש אשתו היתה רשעה יותר ממנו שהיא יועצה אותו (14) יעשו עץ גבוה חמשים אמה וג':
VI, 1 בלילה ההוא נדדה שנת המלך [8]) אין מלך אלא מלך מלכי המלכים ברוך הוא. שאותו הלילה עמדה להם זכות אכילת קרבן פסחים [9]):
271 b. ד"א [10]) בלילה ההוא נדדה שנת המלך שהרהר אחשורוש בלבו ואמר. מה יום זה מיומים. שוימנה אסתר את המן עמי. שמא יעשו עלי עלילות דברים ויהרגוני. ובא בלבו כדי להרוג את אסתר ואת המן. עוד חזר ואמר אראה בתחלה שמא היה לי לעשות להם טובה ולא עשיתי. הדא הוא דכתיב ויאמר

---

[1]) Cf. Tr. Megillah f. 15 a.

[2]) *Ib.* f. 15 b. The whole passage in a somewhat altered order, cf. Lekaḥ Tob ed. Buber p. 104; Horowitz p. 71 No.

[3]) Pers. gl. בכשיד (بکشید).

[4]) Cf. Buber A², p. 71.

[5]) Lekaḥ Tob. *ib.* p. 104.

[6]) Megillah *l. c.*

[7]) Horowitz p. 71, No. 110.

[8]) Cf. Buber A² p. 74 f No. 165. Here alone in our text is the passage clear.

[9]) Pers. gl.: אז בראי אן כי שב פסח בود (It is evident from here that it was the night of Pesaḥ).

[10]) Tr. Megillah f. 15 b. a little different; cf. Buber A², p. 74; Lekaḥ Tob *ib.* p. 106; Horowitz 71 (ut 115).

להביא את ספר הזכרונות דברי הימים. ויהיו נקראים לפני המלך וג'. ויהיו קוראים לא נאמר אלא ויהיו נקראים. מלמד שהיו נקראים מעצמן. עכשיו ידענו כי לא קראו אותן אלא מאליהן נקראו. שנ' ויהי נקראים לפני המלך:

2 וימצא כתוב אשר הגיד מרדכי על בגתנא ותרש מלמד שהיה הכתב נושא קולו וקורא. (VIII, 16) ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר[4]) אורה זו תורה שבזכות התורה ניצלו ומנין שהאורה נקראת תורה שנ' כי נר מצוה ותורה אור (Prov. VI, 23) מפני שהיו ידיהן רפין מן התורה ומן המצות באה עליהן הצרה וכיון שנעשה נס אסרו אותו היום מן המלאכה ושמחו בו שמחה גדולה. ההוא דכתיב ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר ואין שמחה אלא יום טוב דכתיב. ושמחת בחגיך אתה ובנך ובתך 272 a. (Deuter. XVI, 14) לכך נאמר שמחה ומשתה ויום טוב: תניא חייב אדם לשתות עד שלא ידע בין ברוך מרדכי לארור המן. לכך נאמר. אורה ושמחה ושישון. ששון זו מילה דכתיב שש אנכי על אמרתיך כעל כל הון (Ps. CXIX, 162) ואין אמרתיך אלא מילה שנ' כי שמרו אמרתיך ובריתך ינצורו (Deut. XXXIII, 9) ומשלוח מנות איש לרעהו. IX, 19. מתנה אחת לאדם אחד. ושתי מנות לשני בני אדם: בונה ירושלם יוי נדחי ישראל יכנם (Ps. CXLVII, 2) א'נ'ם:

---

[4]) Tr. Megillah f. 16 b; cf. Lekaḥ Tob ed. Buber p. 109; Horow. p. 74 (141).

Quotations from the Bible in the Qorān and the Tradition

by

Prof. M. J. de Goeje (Leyden).

Nöldeke wrote in his „Geschichte des Qorâns“ (1860) p. 6–7: „Es kann aber keinem Zweifel unterworfen sein, dass er (Mohammed) die heiligen Bücher der Juden und Christen nicht selbst gelesen hatte, sondern dass er bloss durch mündliche Nachrichten mit ihrem Inhalt bekannt geworden war. Daher gleichen die alttestamentlichen Erzählungen im Qorân weit mehr den haggâdischen Ausschmückungen als ihren Urbildern; die neutestamentlichen sind ganz legendenhaft und haben deshalb einige Aehnlichkeit mit den Berichten der apokryphischen Evangelien. Die einzige, ganz kurze Stelle, welche im Qorân wörtlich aus dem alten Testament citiert wird, Sur. 21, 105: „Und wir haben in den Psalmen geschrieben, dass die Gerechten die Erde ererben sollen“, vergl. Psalm 37, 29, muss Muhammed daher aus dem Munde eines Juden gehört haben. Aehnlich hörte er von einem ungelehrten Christen, dass Christus seinen Anhängern versprochen habe, nach ihm werde Einer kommen, der sie in alle Wahrheit leiten werde (Joh. 16, 7); er bezog dies auf sich, und nannte den Verheissenen, einerlei ob er den Namen παράκλητος kannte oder nicht, احمد mit Anspielung auf seinen Namen محمد. Es ist überhaupt sehr zweifelhaft, ob die Araber damals irgend eine Bibel in ihrer Sprache besessen haben . . . . Was sich von Gelehrsamkeit und kirchlicher Einrichtung unter ihnen fand, war syrisch, wie wir denn noch jetzt syrische Schriften alter arabischer Kleriker haben. Wenn es überhaupt schon höchst zweifelhaft ist, dass es

vor dem Qorân ein arabisches Buch gegeben habe, so gilt dies besonders von der Bibel."

Nevertheless Sprenger in his excellent work „Das Leben und die Lehre des Mohammed" (1869), I p. 132, maintained his opinion that already at the time of Mohammed parts of the Bible existed in Arabic translation. Sheer want of time prevents me from examining whether this topic has been since the subject of a special study. If not, the following pages may afford a small contribution towards it.

When examining the state of Mohammed's knowledge of ancient (Biblical) history in the Qorān, we perceive distinctly its gradual increase or development. Sprenger demonstrated this in his psychological treatise „Mohammed und der Koran" published (at Hamburg 1889) in Virchow's *Sammlung gemeinverständlicher Vorträge*, Vierte Serie, Heft 84/85. and Dr. Snouck Hurgronje, the author of „Mekka", gave an example of it concerning the history of the patriarchs Abraham, Isaac, Jacob and Ishmael in his dissertation „Het Mekkaansche feest" (Leiden 1880), p. 29 – 40. Sprenger thought that the Prophet had behind the scenes a Jewish-Christian mentor, who taught him what to say to his adversaries, and from whom he derived his historical information.[1]) In his great work on Mohammed, II, p. 366 seq., he had conjectured that

---

[1]) [Besides Geiger's famous thesis: *Was hat Mohammed aus d. Judenthum aufgenommen?* (Bonn 1833), cf. Dr. J. Gastfreund: *Mohammed nach Talmud and Midrasch* (Wien 1875); Dr. H. Hirschfeld's essays: *Jüdische Elemente im Korân* (Berlin 1878); *Beiträge zur Erklärung des Korâns* (Leipzig 1885); *The spirit of Islam*, in *The Jewish Quarterly Review* (London 1893), vol. V, pp. 212—30; *Essai sur l'histoir des Juifs de Médine*, in *Revue des Études Juives*, VII (1883), pp. 167—93; X (1885) pp. 10—31; Hughes' *Dictionary of Islam* (N. Y. & London 1885), pp. 235—242, s. v. *Jews*: Dr. J. M. Arnold: *Islam and Christianity* (London 1874), p. 116 seq.; Steinschneider: *Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache* (Leipzig 1877); Goldziher: *Proben muhammedanischer Polemik gegen den Talmud* in Kobak's *Jeschurun* (1871) VIII, pp. 76—104; IX (1878) pp. 18—47; *Bibel und biblische Geschichte in der muhammedanischen Literatur*, ibid., VIII. pp. 1—29; *Ueber muhammed. Polemik gegen Ahl al-Kitâb*, in *Z. D. M. G.* XXXII (1878) pp. 341—387 (cf. also pp. 388—95); Schreiner: *Zur Gesch. d. Polemik zwischen Juden u. Muhammedanern*, in ibid., pp. 591—675; Dr. A. Kohut: *Haggadic Elements in Arabic Legends*, in *The Independent* (N. Y.) Jan. 8th, 15th. 22th & 29th, 1891. etc. etc. G. A. K.]

the well-known monk Bahīrā from Taymā was his adviser. But in the psychological essay, cited above, he calls him a Presbyter who came back to Mekka from Abyssinia in 616, together with the first Moslem refugees. I doubt whether either of these conjectures can be backed by sufficient evidence. By predicating as divine inspiration what had just been dictated to him by a man, Mohammed would have played an awkward and dangerous part, and would have proved himself a deliberate impostor. The one and the other are alike incredible. Besides, if Mohammed from 616 downwards received regular communications from a Presbyter, we ought to find traces of biblical words in the Qorānic parts of this and the following periods, whereas in fact we have only the two verses cited by Nöldeke, which are derived, according to all probability, from very different sources, the former having been transmitted, directly or indirectly, by a Jew in Mekka, the other by a Christian in Medina.[1]) I cannot agree with Sprenger that in Qorān 46 vs. 9 a single person is meant as witness. But granted that Sprenger's assumption be correct, how could Mohammed call a Presbyter "a witness from the children of Israel"? No, Mohammed counted amongst his friends more than one who had either professed or got acquainted with the Jewish or Christian religion, but what he learned from them fermented in his own mind and grew to become real inspiration in his estimate.[2])

Let us now return to the principal question. The quotation from Psalm 37 vs. 29 could have been taken from an Arabic translation of the Psalms, but this supposition is far from being necessary. The passage is short and simple, such as could easily be translated from memory. This is confirmed by the translation not being literally exact. Moreover, there is

---

[1]) [Cp. Nöldeke's essay: *Hatte Muhammed christliche Lehrer?* in *Z. D. M. G.* XII (1858), pp. 699—708; and Sprenger's remarks in his article: *Mohammed's Zusammenkunft mit dem Einsiedler Bahyrâ*, ibid. XII, pp. 238—49. G. A. K.]

[2]) On the relation of the teachings of Islam to Judaism, see the bibliography in Dr. A. Kohut's last monograph: نور الظلم ومصبح الحكم *Light of Shade and Lamp of Wisdom, being Hebrew-Arabic Homilies composed by Nathanael Ibn Jeshâya (1327)* New-York 1894, pp. 4—5; 68—70; 79—87 and the sources there cited. G. A. K.]

no proof whatever that Mohammed knew more of this psalm than these three words. As for the quotation from John 16 vs. 9, it is evident, that it is only a reminiscence, and here the tendency is very perspicuous, its purpose being to show that the advent of Mohammed had been prophesied by Jesus.

Sprenger cited in support of his hypothesis of an old Arabic translation of the Bible the quotation by Ibn Ishāq (Ibn Hishām ed. Wüstenfeld, p. 150) from John 15 vs. 25 — 16 vs. 1. There is not, however, the slightest ground for the supposition, that this quotation was made from an Arabic translation of the Gospel. The importance of this text for proving the mission of Mohammed as the Paraclete accounts fully for its separate translation from the Syriac text.

There are, however, two more quotations from the Bible[1]) which if I am not mistaken, have not yet been drawn into account. The former is to be found in Bokhārī's *Collection of authentic traditions*, III p. 309 of Krehl's edition, in the commentary on Qorān 32: "Aboo Horayra tells that the Prophet said: Allāh, exalted is He above all, has spoken: I have prepared for my servants, the righteous, what no eye has seen, nor ear has heard, nor did it occur to the mind of man." These words have been borrowed with slight variations from 1 Cor. 2 vs. 9, which again has been derived from Isaiah 64 vs. 4, 65 vs. 17. In another tradition, also given on the authority of Aboo Horayra, the following words are added: "as a treasure for the future, besides that with which ye have become acquainted". I don't think that the word „besides" indicates a reminiscence of זולתך, as the subsequent words have no connection with the Biblical text. In many sources the expression "as a treasure for the future" is wanting, and instead of "with which ye have become acquainted", others have "with which I have acquainted them." (So in Zamakhsharī's Fāik, I p. 140 of the Leyden manuscr., and in Harawī's Kitāb al-gharībayn sub بله). The tradition is to be found in the works on those traditions

[1]) [See an interesting article: *Bibel und Biblische Geschichte in der muhammedanischen Literatur*, in Kobak's *Jeschurun* VIII (1871), p. 1—29; and Goldziher's *Ueber Bibelcitate in muham. Schriften*, in Stade's *Zeitschrift für Alttestam. Wissenschaft*, vol. XIII, pp. 315—21. G. A. K.]

that contain strange words or expressions (g h a r ī b a l - h a - d ī t h) because of the use of the word b a l h a (besides). Lane gave it *in extenso* in his Dictionary together with the grammatical observations of the native interpreters.

The second, as far as I am aware, has not yet been published. Therefore I will give the text with commentary, as it is to be found in Zamakhsharī's just named work, I p. 44 seq.:

[قال?] النبيُّ صلي الله عليه وسلم اِنّ الله تعالي اَوْحَي الي شَعْيا اِنّي اَبْعَثُ اَعْمي في عُمْيانٍ واُمّيًّا في اُمّيّين اُنزِلُ عليه السكينةَ واُؤَيّدهٗ بالحكمة لو يَمُرُّ الي جَنْبِ السراج لم يُطفئْهُ ولو يمرُّ علي القَصَبِ الرَّعْرَاع لم يُسْمَع صَوْتُه' نُسِب الاُمّيُّ الي اُمَّةِ العَرَبِ حين كانوا لا يُحْسِنُون الخطَّ ويُخطُّ غيرُهم من سائر الاُمَم ثم بقي الاسمُ وان استَفادُوه بعدُ وقيل نُسب الي الاُمّ اي هو كما ولدَتْه اُمُّه' السكينة الوَقارُ والطُمأنينة فَعِيلة من سَكَنَ كالغَفيرة من غَفَرَ وقيل لآية بني اسرائيل [اراد بالآية التابوت .marg] سكينةٌ لسكونهم اليها' الرَّعْراع الطويل المُهتَزُّ من تَرَعْرُعِ الصبيّ وهو تحرُّكُه واِيفاعُه ومن تَرَعْرُع السَرابِ وهو اضطرابُه' وُصف بانه بلَغَ من توقُّره وسكُونِ طائره انه لا يُطفئُ السِراجَ مُرورُه به ملاصِقًا له ولا يُحَرِّكُ القَصَبَ الطويلَ الذي يكادُ يتحرّك بنفسه حتي يُسْمَعَ صوتُ تحرُّكِه.

The Prophet said: Allāh revealed to Isaiah: "lo, I will send a blind man amid the blind, and an illiterate amid the illiterate; upon him I will let down sedateness and I will assist him with wisdom. Should he pass closely by a wick, he would not extinguish it, or by the tall reeds, its sound would not be heard." — O m m ī (illiterate) has been for-

med from o m m a t a l - a r a b (the people of the Arabs), when this had not yet acquired the art of writing, at a time when other peoples could write. Though they learned to write afterwards, the adjective kept its old meaning. Others derive the word from o m m (mother) and explain it by "such as his mother bore him." — S a k ī n a (sedateness) is gravity and calm; it is a fa'īla-form of s a k a n a (to rest) as g h a f ī r a (forgiveness) of g h a f a r a (to pardon). Therefore the token of the children Israel (marginal gloss: the ark of the covenant) is called s a k ī n a, because they found rest with it. — The word ra'rā' (tall) is tall and movable; it comes from t a r a'r o' a ç - ç a b ī (the growing up of the boy), i. e. his being in motion and becoming tall; or from t a r a'r o' a s - s a r ā b (the motion of the mirage). — The description means: his gravity and sedateness (s o k o o n t ā i r i h i, if a bird alighted upon him, it would be still. This is a proverbial locution, which has been explained by Lane in v. طائر. The glossary on Tabarī will contain some additions to it) are such, that should he pass closely by a burning wick, he would not extinguish it, or by the tall reeds, that are put in motion even by the most trifling cause, he would not put it in motion, so that its sound could be perceived.

It is clear that this tradition contains an allusion to Isaiah 62 vs. 3 (and perhaps vs. 2) = Matth. 12 vs. 20. The word r a ' r ā ' explained from the Arabic, responds to the Hebrew r a ç o o ç, the Aramaïc r a ' ī ', which is translated commonly by b r o k e n or f r a g i l e, but by many interpreters (also in the Vulgata) is rendered by q u a s s a t u s. Harawī has under (عع): "al-Qotaybī says a r - r a ' r ā ' is that which is tall, hence t a r a ' r a ' a ç - ç a b ī (the boy shoots up)." The Arabic explication does not render the meaning of the Hebrew or Aramaïc, but the form of the word, a reduplicated form from r a ' seems to prove that it has been translated from an Aramaïc text by a man who was better versed in Arabic than in Syriac, because he renders the Aramaïc word by the externally corresponding Arabic word, though this has another meaning. Now Harawī names as authority for this tradition Wahb ibn Monabbih, a Jewish professor from Yemen, converted to Islām, not, however of Israelitish descent, but of Persian origin. In him we can admit just such

a degree of learning. Nor did he understand the real purpose of Isaiah's words, whether he quoted them from the Old or from the New Testament. This seems to prove likewise that the passage has been translated separately, not taken from an entire translation, as in that case such a misunderstanding would be inexplicable. Both traditions are assigned to the Prophet, but I have not the least doubt that they have been fabricated after his death, and must be classed among the products of the fertile schools of Aboo Horayra and Ibn 'Abbās. The former tends evidently to confirm by the authority of Isaiah the promise of the great bliss and happiness that await the righteous in Paradise. The other must belong to the class of predictions about Mohammed in the Bible. The Arabs consider sedateness and gravity as the indispensable adornment of a gentleman; therefore, the Prophet ought to possess that quality in a high degree. The words of vs. 2 "he will not quarrel, nor cry; nobody shall hear his sound in the streets" would certainly have been applicable. The fact that the not being heard of the sound has been transferred in the tradition to the reeds, is a palpable proof that the passage has not been taken from an entire Arabic translation, but translated from memory. Consequently, until new evidence to the contrary be forthcoming, which is not very likely, we may feel justified in sharing Nöldeke's views, and in maintaining that no Arabic version of the Bible, or parts of the Bible existed either at the time of the Prophet or at that of the fathers of the Mohammedan church.

Leyden, Dec. 27, 1894.

Translation of a Targum of the Amidah

by

Rev. Hermann Gollancz, M. A. (London).

It affords me a melancholy satisfaction to be permitted to contribute a leaf, in the form of a humble literary effort, to the wreath about to be placed by colleagues and friends at the foot of the altar erected to the memory of the distinguished Oriental scholar, Dr. Alexander Kohut.

I feel sure that I shall be acting in the spirit of our late-lamented teacher, if I endeavour in the following pages to make accessible to a wider circle of readers the remarkable and unique 'Targum of the Amidah', which, thanks to my esteemed friend, the Rev. Haḥam Dr. Gaster, has recently been brought to light in the Monatsschrift. I venture to think, that an English translation of this Targum, hitherto unknown, will be welcome to many, coming, as it does, as a surprise that, in addition to Targumim until now associated only with the Scriptures, there should have existed an Aramaic paraphrase of so important a portion of the Prayer-Book as the 'Amidah'.

The importance of this Targum cannot be over- estimated: for, in its light, it is almost possible in several instances to discover the text of the 'Prayer' in its original form.

But I am not concerned on the present occasion with a critical analysis of this important find; my part is simply that of a translator. To give a better idea of the Aramaic, I have avoided paraphrase, and translated as literally as the English idiom permitted.

In a few foot-notes, I have mainly indicated the cases in which I found it necessary, to deviate from the reading in Dr. Gaster's text.

Translation.

In the name of the Merciful One, I will, with the help of the God of Abraham, begin to write a Targum on the Eighteen Benedictions of 'the Prayer'.

I beseech thee, O Lord, give unto me the proper speech (lit. 'the opening of the mouth') to shew forth thy praise, and to worship before thee, as our ancestors with a perfect heart worshipped before thee. Thou art he, the God of Abraham, the God of Isaac, and the God of Jacob, the mighty and tremendous God, for there is no fear according to the fear of thee. Thou, indeed, art able to preserve by thy might the people crushed between the seventy nations of the world. O God, the Most High, who bestowest gracious favours upon all thy possessions, for thou possessest, all things above and below; thou didst create them, and all things rejoice before thee. Thou, in thy mercy, doest kindnesses unto them, remembering unto thy people Israel the merits of their ancestors Abraham Isaac and Jacob; and thou hast, in thy mercy, redeemed their descendants from Egypt, out of the house of bondage. And as thou hast redeemed them from the hand of all those who rose up to do evil unto them, so wilt thou in future bring the redemption of the Messiah, the son of David, to deliver their children's children for the sake of thy name, which is joined to them in loving-kindness.

O merciful King, Supporter, Redeemer and Strength of the righteous who give thanks unto thee and bless thy name, and who will thus in future give thanks unto thee, and bless thee; O Lord, who hast been the Strength of Abraham, thy friend.

אתה ג' Might and power belong unto God, the Lord of the universe, and his might endureth for ever. There is not one of all those who dwell upon the earth, who can do as thy works and as thy might. For thou wilt quicken the dead, and rouse those who are asleep among his people, to reward with loving-kindness and truth the righteous who have departed from this world, for the sake of their works by which they made themselves perfect before thee: thus wilt thou once raise them up. But as for the wicked, thou wilt revive them, to make known unto them thy might. For thou wilt reward the righteous ones, who have walked willingly in thy paths with love; and for the sake of this, thou wilt deliver them, and quicken

them with that dew which is treasured up in the store-house above, namely, the dew of life, by which the angels and souls are fed.

Thine, indeed, is the might: for thou doest good to the living in this world, and sustainest them in goodness; quickening the dead in abundant mercy, supporting the needy, raising up the fallen, loosening all the bonds of those who are bound, healing those who are sick upon their couches, and preserving the faithfulness and the oath established with those who sleep in Hebron, who humbled themselves as dust in their own eyes. There is no one beside thee, Lord of might; and who can be compared unto thee, O King, causing man to die for the sake of his sin, and quickening the dead for thy name's sake? even bringing forth from captivity Israel who are likened to the dead, who have neither strength nor power: like [1]) to those dead, which, if one smites them, have no power, to strike for their honour. Thus is it with Israel in captivity: they may be compared to the man, who has no hearing of the ears, when they hear the reproach of the nations; nor is there in their hands any strength, to strike in return for the shame with which the peoples make them ashamed.

Therefore thou wilt revive those who are like unto the dead, and wilt cause thy redemption to spring forth for them; and unto thee is the faithfulness to revive them and to raise up their dead; and they will sing praises before thee, and bless thy name, saying: – May his great name be blessed, who has the power to quicken the dead.

א"ק Verily all above and bellow know that thou art holy, and thy holiness is unlike the other holy things on earth: for thy holiness is an exalted holiness, unlike the holiness of the human being who ceases after a time, whose body is of clay, with more or less imperfections, and who is deficient by reason of the bodily desires of eating, drinking and sleeping, on which account his holiness is imperfect; and in like manner, thy holiness is unlike the holiness of the angels on high who have quality, finality, and form, known to all, so that it might be adequately marked in the heart. Thy holiness, however, Lord of the universe, is free from the

[1]) I prefer to read ברואי with ב.

holiness of man, and the holiness of angels, who minister before thee in holy form: for thy holiness is exalted above the holiness of all, not one being able to attain it adequately, for all such as are created are too weak to attain that holiness, nor are the holiest ones clothed in thy holiness. Therefore the great Kedusha ('Sanctification') is pronounced.

א"ח Before man sees the light of the world, the angel that is appointed over the generation of man takes the foetus and places it before the Sovereign of the universe, addressing him thus:— 'Lord of the universe! What will be (the lot of) this man? Will he be wise or wily, a wicked or a worthy person?' But the Sovereign of the universe does not answer him: for if he were to answer him, its character would necessarily be fixed, while he (man) is to have the option in his hand to turn to the South (sc. if he would), so that that decree should not influence a man to turn to one side (sc. more than another). Accordingly, God does not answer him (the angel), so that man should desire for himself spirit, understanding, and knowledge. That is why he should say in his prayers before the Lord of the universe: — Thou art he who graciously bestoweth upon humankind knowledge, and teacheth him understanding and knowledge. Give thou unto us out of thy goodly treasure understanding, knowledge, and wisdom, so that we may know with a perfect knowledge the path of goodness, and bless thee, for having lovingly bestowed upon us the spirit of knowledge.

השיבנו When Israel sinned, and the Temple was destroyed, they came to Babylon, and the Law was forgotten out of their mouths. They were unable to pray to, implore, and propitiate their God, the Lord of the universe — the Living and Eternal God, to have compassion on them, and to turn their captivity from the land of Sheshak, for their tongue was confused and they could not in a proper manner utter the words of the Law, as it is written: — 'And their children, half of them spake in the language of Ashdod, and half spake the Jews' language':[1]) and they could not properly utter words of prayer. At that time, Jehoiachin, King of the house of Judah, was

---

[1]) Cf. Nehemiah XIII, 24 which is as follows: 'And their children spake half in the speech of Ashdod, and could not speak in the Jews' language, but according to the language of each people'.

with them in captivity: for Nebucadnezzar, servant of the King of Babylon, a wicked servant, brought him by the hand of Nebuzaradan, chief executioner, and carried to Babylon the captivity of Judah and Benjamin together with Jehoiachin, their King. At that time, the instruction of the Law was forgotten in Sheshak to the lowest degree; even Jehoiachin, King of the house of Judah, who in those days was a wise and pious man, and returned in repentance to the Lord of the universe and knew the sublime secret, i. e. the 'Work of the Chariot', even he had forgotten the fundamental mysteries of the expressions of the Chariot. But when Merodach did lift him up, his mind was stirred to study the secrets of the expressions of the Chariot, and he decreed unto the sons of the priests who were at that time, such as Ezekiel and his companions — priests and prophets of the Lord, that they should study the mysteries of the words; and he appointed a time for them, and Ezekiel and his companions who were righteous in those days, and in that generation, proclaimed a fast. And after that time, when they had fasted and remained in prayer and supplication before the Lord of the universe, after that, they came down to Babylon for they had gone up to the land of Israel by permission of the King. Now while they were coming down on that occasion a second time, as he reached the bridge which was over the river Chebar, the spirit of prophecy from the Lord rested upon Ezekiel the priest, the son of Buzi, in the land of the Chaldeans; and in the prophetic spirit which rested upon him, he saw the hidden and secret mysteries of the'Work of the Chariot'; and he went and taught Jehoiachin the mysteries of the King and handed over (?) to him his teaching in a proper manner.[1]) And the holy spirit rested in the midst of Israel, and they prayed unto their God that, by reason of their penitence, he would turn and gather their captivity, and redeem them from their troubles and restore unto them the Law; and they prayed: 'Restore us, O our Father, unto thy Law'. This was the prayer appointed until they came up out of the land of captivity; whereupon Ezra, the priest, and his companions rose in the Great Assembly, and

---

[1]) Read, instead of ונחתו תנא, ונחת ותנא. This passage seems corrupt: we have endeavoured to give a meaning to it.

fixed that prayer, which is the essence of all prayers and petitions; and it was familiar in the mouths of all Israel, and became current in (lit. 'the mouths of) that generation. Thus do we also pray unto the God which is in Heaven, that he may restore the Word to compassionate us as in the days of yore, that he may work a miracle and bring about for us a redemption, as he redeemed us from Babylon: and we supplicatingly beseech Him, that the words of the Law may not be forgotten of our heart, so that we may be comforted amid the captivity.

Thus do we pray: — Restore us, O our Lord, unto thy Law, draw us near unto thy service, and cause us to return unto thee with a perfect repentance: may the repentance be one of favour, that thou mayest receive us, so that we may bless thee, O our Lord, who receivest repentance.

סלח לי׳ And as, when we sinned against thy law, thou didst compassionate us and forgive our sins, so do we pray for ourselves unto our Lord, that he may pardon us, just as he did pardon us for the many sins which we sinned before him, from the day when we stood by the Red Sea, and while we were in the wilderness; similarly, when we went up to the land of Israel and sinned before him, and we prayed unto him, he forgave us, redeeming us by the hand of the judges who judged Israel. And thus is it also, through our iniquities, that we are in captivity; wherefore we beseech Him that He, in his mercy, may pardon our iniquities.

The Associates (i. e. Sanhedrin) have fixed it (the prayer) as follows: 'May our Lord forgive us, for we have sinned; pardon us our Lord, for we have transgressed; thou art a good God to pardon the sins and iniquities of all who turn in repentance before thee. Blessed is he, the Lord, who hath compassion, and forgiveth all who return unto him.'

ראה בי׳ The inhabitants of Babylon sent word to those who dwelt in the land of Israel, that they ought to weep for the destruction of the Temple, and to mourn the fact, that the holy nation had been carried captive from their land, and that they were left without the Shechina ('Divine Presence'); that they were carried about from place to place, like unto a beggar that called at every door and gate; while even here (in captivity), the Divine Presence had been reduced to

misery in common with them, nor was there anything now (left) of her (the Shechina) that had not been exceedingly changed with regard to them. We therefore pray before our Lord, that he may look from his holy habitation to have compassion upon the Shechina which is in captivity with us; and as the Almighty, blessed be he, had pity with his daughter Bathsheba, the mother of King Solomon, so may he have pity with us his people[1]).

Thus do we repeat: See now, we beseech thee, see our affliction, and judge our cause at the hands of those who carried us captive; exact punishment from them on earth, and from their princes in heaven, and have compassion on thy poor daughter and son; deign to (lit. would that God)[2]) redeem us, for thou art a God mighty in redemption. Blessed be the Lord, whose Word redeemeth Israel.

רפאיני The Assembly of Israel sayeth: Heal me, O Lord, for I have been stricken by my sins among the nations which thou hast caused to have dominion over me, in consequence of my former sins which I have sinned before thee; and now that I have returned unto thee, it beseemeth thee to compassionate me. Reveal thy might unto me to redeem me; we[3]) hope but for the healing alone which cometh from thee. Redeem us with a perfect redemption, that there be no later trouble nor exile: redeem us with an everlasting redemption from among the peoples which have enslaved me. Make manifest before thee what they have wrought unto me, and cause perfect health to come unto all those who are scattered and sick on account of their misdeeds; for thou art a God who healeth in compassion and faithfulness, wherefore every creature is bound to bless thy name and say: Blessed art thou, O Lord, from whom cometh health to heal his people Israel who are sick.

ברכיני When Israel went into exile from their land to a strange land, and their sacrifices ceased, and the blessings ceased, the Assembly of Israel thereupon prayed before the

---

[1]) Read עמיה with י.

[2]) אוחיל probably = אַחֲלֵי (Ps. CXIX 5) or אַחֲרֵי (II Kings V. 3). Cf. Syr. ܐܘܚܠܐ

[3]) Read instead of אנון, אנן: or perhaps אנון = אנן.

Lord of heaven, from whom blessings come, — He being the fountain of the blessings and praises, through whose Providence the world is blessed: and thus did she pray unto the Lord our God: — Blessed art thou who providest for us by thy blessing, as in the days when thou wast wont to bless us: when I used to offer in thy Temple a half-shekel to atone for our souls before thee; bless the years for us with the dew and rain of favour, as the year in which I offered before thee in the Temple the Omer and the two loaves, in which I presented to the priests the heave-offering and to the tribe of Levi the tithe; also on account of the second tithe which I did eat at the time when I appeared before thee three times a year and on account of the gifts to the poor and needy, such as the gleanings, the forgotten sheaf, and the corner of the field, as also the tithe for the poor. For as soon as the precept concerning the shekel was abolished, all commercial dealings were abolished: as the libation of water was abrogated, the dew and rain of blessing also went; as the two loaves and the Omer ceased, the blessing departed from the produce of the field. Therefore do we implore and beseech thee, bless unto us, O Lord our God, the works of our hands; bless the years unto us with the dew and rain of blessing and favour, as the good years which were of old, and we will bless thy name, who blesseth the years for us, for thou will bless our years.

תקע ב׳ ג׳ The Assembly of Israel speaketh:— Sovereign of the universe! Thou hast covenanted with us by thy right-hand and mighty arm, that thou wilt redeem and bring us up out of captivity: and now, when will thy word be fulfilled unto thy captive assembly? Thus doth she say: Sound the great trumpet to gather us to freedom; and, verily, come to gather our captivity from the four corners of the earth unto our own land, as it is written by the hand of the prophet: 'And it shall come to pass in that time [when the Lord shall return to gather the captivity of his people][1]) that the great trumpet shall be blown, and they shall come which were ready to perish in the land of Assyria, of the outcasts

---

[1]) Vide original Hebrew and Targum of Isaiah XXVII. 13. The words enclosed [ ] do not occur.

in the land of Egypt, and shall worship the Lord in the holy mount at Jerusalem.' They say, therefore: Blessed be the Lord, who gathereth the captivity of his people Israel.

השיבנו Thus saith the Assembly of Israel: — while we were in the Holy Land, we had the Great College in the court of the Temple, which judged us according to the words of the Law, which was dear to me as the apple of my eye, and as cherished as our own soul; but now that I am in exile, the seventy members of the Sanhedrin, who were beloved in[1]) the circular seat in front of the altar, establishing, as they were the precepts of the Law, the principle of the precepts of thy Law, these are no more with me; wherefore, we beg and beseech thee: Restore our judges as at the first, and our counsellors as at the beginning, as thou hast written for us at the hand of Isaiah, thy prophet (I. 26): 'And I will appoint among you judges of truth, established as at first, and counsellors as at the beginning.' Remove from us, too, sorrow and sighing, and reign thou over us in thy kingdom speedily, alone in mercy, truth, and justice: Blessed be the name of the Lord, the King who delighteth in truth and justice.

למשומדים Verily, woe unto the wicked who have transgressed thy command, and gone and served the idols of the nations; and as for all the nations who have trusted in idols, woe unto them, in the day in which the Lord of the universe will reveal himself to take judgment upon them, because they considered not their latter end, what would befall them; in the day when the Lord of the universe shall exact punishment of them for his righteous servants, and they will have no support nor hope in that day, of which it is said (Is. LXIII 4.): 'For the day of vengeance is before me, and the year of my people's redemption is come'; and the wicked of the world shall rely upon, but shall not find any good works that will protect them, while the house of Israel shall say before the Lord of the universe: woe unto these transgressors, let them have no hope before thee; and as for all those that go astray and act wickedly, let them perish in a moment, and let the kingdom of wickedness be

---

[1]) I prefer באדרא with ב.

speedily rooted up and broken to pieces; mayest thou cause them to be destroyed and broken from before thee immediately, so that our eyes may see it: as King David exclaims (Ps. LVIII, 11): 'The righteous shall rejoice when they see the vengeance; they shall wash their feet in the blood of the wicked.'

Thus shall the righteous give thanks unto thee and say: Blessed be the Lord, who destroyeth the adversaries, the enemies and the wicked together.

על הצדיקים But as for those who are righteous in their course and pious in their actions, and those who rely upon them in truth, and the remnant of thy people Israel, may thy tender mercies, O Lord our God, be turned unto them; give unto us a goodly portion, and a good reward unto all those who rely upon thy name in truth, and set our portion with them in the Garden of Eden in the world to come, with those souls, on [1]) that day of great light, so that we may never be put to shame before thee; for we have trusted in thy name, and hoped for thy salvation. Blessed art thou, O Lord, who art the support and trust of the righteous.

תשכון ד'. The Assembly of Israel repeateth in its prayer: Lord of heaven! Make thy might manifest upon us, and suffer thy Divine Presence to dwell in the midst of Jerusalem thy city, which thou hast chosen from all the lands, and cause us speedily to dwell in safety, as thou hast said (I. Kings VI 13): 'And I will cause my presence to dwell among the children of Israel, and I will not cause my people Israel to be far off.' O build and establish it as an everlasting building and work of perfection; and I will give thanks unto the Lord in our days; and may our eyes behold it, and may we rejoice in her before thee, for thou wilt establish the throne of King David in the midst of her. Blessed art thou, O Lord who wilt [2]) rebuild Jerusalem.

את צמח. Cause, we beseech thee, salvation to arise unto the house of David, and by thy salvation exalt thou its strength. Blessed shalt thou be, O Lord, who causest strength to arise for the salvation of his people.

---

[1]) Repeat בהאיי after the words בהאיי נשמתין.

[2]) The word גנחיה in this connexion is hopeless.

שמע קולינו. The Assembly of Israel speaketh before the Holy One, blessed be he: Sovereign of all the worlds! O merciful God, we beseech thee, at all times when we pray unto thee, receive thou our prayers, for thou art the Lord our God. Have pity with us in thy mercy, and receive our petition in mercy and favour. May we not return empty, O our Lord, from before thee, for thou receivest the prayer of all those that pray unto thee. Blessed art thou, O Lord, who receivest prayer.

רצה The Assembly of Israel exclaims: We implore thee, O Lord our God, that thy favour may be with thy people Israel, that thou mayest receive their supplications with favour, and that thou mayest restore for us the service of thy name unto the innermost part [1]) of thy House. Mayest thou receive with favour their offerings and petitions, and may the service of thy people Israel, with which they shall serve thee, be acceptable continually, that thou mayest be pleased with us. May also our eyes behold when thy Divine Presence shall return in mercy to thy place, unto Zion, as at the time when thy Divine Presence did dwell in their midst. Blessed art thou, O Lord, who restorest thy Divine Presence unto Zion.

מודים. Saith the Assembly of Israel: Words of thanksgiving will we render unto thee, O Lord! thou hast created our life for us, and art the strength of our salvation; thou remainest for everlasting generations. We will give thanks unto thee and discourse of thy praise for our lives which are entrusted in thy hand, and for our souls which are within us in trust for thee, [2]) for thy beneficence (?) and for the gifts (lit. distribution) of thy bounty, [3]) which at all times, evening and morning, are dealt out unto us: O good God, for thy mercies do not cease. We beseech thee, O merciful One, for thy kindnesses do not end, and every living creature praises thy great name, for thou art an exceedingly good God. Blessed art thou, O Lord, whose name is good continually.

---

[1]) בית בפורי I take = בפירת i. e. קדש קדשים.

[2]) Cf. Pirké Aboth III. 20. הכל נתון בערבון. 'Everything is given on pledge.'

[3]) Read, instead of מיביתך, מיביתך.

שים שלום. Thus saith the Assembly of Israel: My Sovereign Lord! Grant peace, welfare, and blessings, a long and goodly life, grace, loving-kindness and mercy unto us and unto all Israel, thy people. Bless us, O our God, even all of us together, with the light of thy Divine Presence: for, by the light of thy Divine Presence, thou hast given us, O Lord our God, the Law which is life, compassion and goodness, loving kindness and righteousness, mercy, and blessing, and peace altogether. We beg thee to bless thy people at all times with thy peace, praise, and blessing. Blessed art thou, O Lord, who blessest thy people Israel with peace.

יהיו לרצון. May the word of my mouth and the meditation of my heart be acceptable before thee, O Lord our God, my strength and my salvation, who makest peace among thy heavenly host (Lat. *familia*) between Michael and Gabriel, and who in thy mercy will make peace between us and all thy people Israel, O faithful God!

The Diction of Genesis VI—IX

by

William Henry Green.

Professor in the Theological Seminary at Princeton, New Jersey.

I can offer no more fitting tribute to the eminent Hebrew scholarship of Dr. Alexander Kohut, his devotion to the religion of his fathers and his assured conviction that the books of Moses were really the production of the great Hebrew lawgiver than this brief specimen of a line of argument, to which he expressed in flattering terms his unqualified approval.

It is asserted by many eminent critics that the language of the Pentateuch gives evidence of having been drawn from separate sources, each of which is characterized by the use of certain words and forms of speech peculiar to itself. And this is one of the main supports of the modern hypothesis that the Pentateuch is not the work of any single writer, but that it consists of extracts from different documents ingeniously woven together. I am persuaded that an unprejudiced examination will show that the above mentioned assertion is unfounded and consequently the hypothesis of Pentateuchal documents is built upon a mistake. It is the purpose of this essay to test it in a single passage, the account of the flood in Gen. VI—IX, which is commonly reckoned by the divisive critics are of the strongest bulwarks of their hypothesis.

Dr. Dillmann in his Commentary on Genesis gives the following distinctive marks of the document P in the chapters now before us, viz. in addition to the divine name Elohim, (1) the title VI. 9; (2) reckoning by the years of Noah's life; (3) the exact statements of time respecting the

course of the flood; (4) the measurements of the ark; (5) weaving in a law, IX. 1—7, and its referring back to I. 27 sqq; (6) the covenant and its sign, IX. 8 sqq; (7) diffuseness and constantly recurring formulae; (8) the antique description of the sources of the flood, VII. 11, VIII. 2; (9) the image of God IX. 6; (10) the mode of speaking of Noah's family, VI. 18, VII. 7. 13, VIII. 16. 18, (on the contrary VII. 1 J); (11) כָּל־בָּשָׂר VI. 12 sq., 17. 19, VII. 15 sq., 21, VIII. 17, IX. 11, 15—17; (12) זָכָר וּנְקֵבָה VI. 19, VII. 9. 16; (13) לְמִשְׁפְּחֹתֵיהֶם VIII. 19; (14) בֵּן עָשָׂה VI. 22; (15) פָּרָה וְרָבָה VIII. 17, IX. 1, 7; (16) הֵקִים בְּרִית or נָתַן VI. 18, IX. 9, 11 sq., 17; (17) you and your seed after you, IX. 9; (18) גַּוַע VI. 17, VII. 21; (19) הִשְׁחִית and שִׁחֵת (not מָחָה J) VI. 13. 17, IX. 11. 15; (20) הוֹלִיד VI. 10; (21) אָבְלָה VI. 21, IX. 3; (22) חַיָּה wild beast VII. 14, 21, VIII. 1. 17. 19, IX. 2, 5; (23) מִין VI. 20, VII. 14; (24) עֶצֶם self-same VII. 13; (25) שָׂרַץ and שֶׁרֶץ VII. 21, VIII. 17, IX. 7; (26) רָמַשׂ and רֶמֶשׂ VI. 20, VII. 14. 21, VIII. 17. 19, IX. 2 sq. (see VI. 7, VII. 8. 23); (27) מְאֹד מְאֹד VII. 19; (28) בְּ used distinctively VII. 21, VIII. 17, IX. 10. 15 sq.

This certainly has the appearance of a very formidable list. But such lists may prove very delusive. It should be remembered that no piece of composition can be so divided that precisely the same words and phrases and ideas shall occur in each of the parts, and that neither shall contain any that are not to be found in the other. If any such piece should be divided at random, and an elaborate and exhaustive search be instituted to discover what there was in one of the parts that was missing in the other and vice versâ, no doubt large lists could be made out of what might be called the characteristic peculiarities of each part Nevertheless these would not have the slightest significance, and would have no tendency to prove that these sundered parts ever had a separate and independent existence, and were the primal sources from which the composition in question was derived.

More especially is this the case when the partition is made on the basis of certain assumed characteristic differences. For instance, let it be assumed at the start that a given production is a composite one, formed by the combination of

two preexisting documents. Two sections respectively assigned to these documents are then compared, and the resulting differences noted as severally characteristic of one or the other. The documents are then made out in detail by the persistent application of the criteria thus furnished. Every paragraph, sentence or clause, in which any of the one class of characteristics is to be found, is regularly and consistently assigned to the one document; and with like regularity and consistency all, in which any of the other class of characteristics appear is referred to the other document, the number of the criteria growing as the work proceeds. When now the process is completed, each document will be found to have the assumed series of characteristics for the simple reason that it was throughout constructed by the critic himself upon that pattern. He is arguing in a circle which of course returns upon itself. He proves the documents by the criteria, and the criteria by the documents; and these match as far as they do, because they have been adjusted to one another with the utmost care. But the correspondence may be factitious after all. It may show the ingenuity of the operator without establishing the objective reality of his conclusions. The documents, which he fancies that he has discovered, may be purely a creation of his own, and never have had an independent existence.

We shall now examine the alleged marks of P seriatim with the view of discovering what significance is to be attached to them.

It is urged that the alternation of the divine names in successive paragraphs of this narrative attests its composite character. This, it is affirmed, requires the assumption of two different writers, who were in the habit of using different terms to designate the most High. One (P) always spoke of him as Elohim (God), the other (J) as Jehovah (*Lord*). The narrative, as we possess it, has been made up from the combination of the accounts in these two documents; and hence the alternation of these two names, as they are here found. But this is a superficial and mechanical explanation of what is really due to a different and more satisfactory cause. The names of God, though often used interchangeably, are not precise equivalents. Elohim is the

general designation of the most High, in his relation to the world at large and to all mankind, as the Creator, Preserver and Governor of all. Jehovah is his name in the strict and proper sense, by which he has made himself known to the chosen race; it is his designation as the God of his own people, the God of revelation and of redemption.

There are two aspects, under which the flood can be contemplated, and two points of view from which its place and function in the sacred history may be regarded. It may be looked upon as the act of the Creator, destroying the work of his hands, because it had become corrupt and so perverted from its original intent, and at the same time providing for the perpetuation of the several species of living things. Or on the other hand it may be considered in its relation to the work of redemption. The wickedness of man threatened to put an end to the scheme of grace and salvation. In order to prevent his merciful designs from being thwarted thus the most High resolved to destroy the ungodly race, and rescue the one surviving pious family to be the seed of a new race, amongst whom true religion might be nurtured until it should ultimately fill the whole earth. The sacred writer has both these aspects of this great catastrophe in mind, and he suggests them to his readers by the alternate use of the divine names. When he has regard to the divine government and providential care as manifested in it, he speaks of it as the act of Elohim. When he has regard to his special guardianship over the pious, or to aught that concerns divine worship, he uses the sacred name Jehovah. Thus it is Elohim, who sees with displeasure the disorder introduced by the corruption of mankind, and makes known his purpose to destroy them, but institutes measures for preserving the various species of animals by means of an ark to be built for this end, VI. 9—22. It is Elohim, agreeably to whose command creatures of both sexes went in unto Noah into the ark, VII. 9. 16. It is Elohim, who remembered Noah and every living thing that was with him in the ark, and who made a wind pass over the earth to assuage the waters, VIII. 1. It is Elohim, who bade Noah go forth of the ark, and bring forth with him every living thing that they may multiply,

upon the earth, VIII. 15—17. It is Elohim, who blessed Noah and his sons, as he had blessed man at his creation, I.28, bidding them: "Be fruitful, and multiply and replenish the earth", IX. 1. It is Elohim, who established his covenant with Noah and with every living creature, pledging that there should be no flood in future to destroy all flesh, IX. 8—17.

On the other hand it is Jehovah, in whose eyes Noah found grace, VI. 8, and who was resolved to put a sudden end to the downward progress of growing wickedness, which infected every imagination of the thoughts of man's heart, and threatened to banish piety from the earth, vs. 5—7.

It is Jehovah, who bade righteous Noah to come with all his house into the ark, and to take with him victuals fit for sacrifice in larger numbers than the rest, VII, 1—3. It is Jehovah, who shut Noah in, after he had entered the ark, ver. 16, though in the very same verse it is Elohim who commanded that the beasts of both sexes should enter in. It is Jehovah, to whom Noah builds an altar and offers sacrifice, and who graciously, accepts the offering, vs. 20, 21.

It thus appears that the divine names are discriminatingly used throughout the entire narrative. We accordingly pass to the other marks adduced by Dillmann in their order.

1. 'The title, VI. 9'.

(a) A like title 'These are the generations etc.' occurs besides in Gen. II 4, V. 1, X. 1, XI. 10, 27, XXV. 12, 19, XXXVI. 1, 9, XXXVII. 2, Num. III. 1. and once out of the Pentateuch in imitation of the phrase as there used.

(b) The word 'generations' תולדת occurs, apart from the titles just cited, Gen. X. 32, XXV. 13; Ex. VI. 16, 19, XXVIII. 10; Num. I. 20—42, and out of the Pentateuch Ruth IV. 18; 1. Chron. v. 7, VII. 2, 4, 9, VIII. 28, IX. 9, 34, XXVI. 31.

These titles are so far from lending any support to the document hypothesis, that they can only be classed as belonging to P on the prior assumption of the truth of the hypothesis. That in Gen. II. 4 is assigned to P, not by reason of its environment, but notwithstanding the fact that it is the title of a J section, to which it is assumed that it has been transferred from a former imaginary position at the

beginning of ch. I, for which it is not suitable and where it could never have stood. In XXXVII. 2 it introduces a section composed of alternate paragraphs of J and E, in which there is not a single sentence from P until XLI. 46, and then not another till XLVI. 6. In XXV. 19 it is followed by long passages from J, interspersed with paragraphs from E. and with scarcely anything from P. Ch XXXVI. 9. stands at the head of a section, about which critics are divided; some refer it to P., others in large part to R. or te JE. The natural inference would seem to be that these titles prefixed alike to J and to P sections, were suggestive of the common authorship of those sections, or at least that the titles proceeded from him, to whom Genesis owes its present form, be he author or compiler.

And the other passages, in which the word תולדת is found, look in the same direction. Gen. X. 32 occurs at the close of what is considered a J section of a genealogy. Ex. VI. 16, 19 is in a genealogy, which Kayser assigns to R, which in the judgment of Wellhausen and Kuenen, does not belong to P, but is a later interpolation, and which Dillmann merely refers to P on the general ground that genealogies as a rule are to be so referred, while nevertheless he claims that the entire context has been seriously manipulated. Gen. XXV. 13 is in a genealogy, which is referred to P on the same general ground, but is embedded in a J context. It would seem consequently that there is no very solid ground for the claim that this word is peculiar to P.

2. 'Reckoning by the years of Noah's life'.

The arbitrary character of the critical rule that statements of age are to be referred to P appears from the fact that in repeated instances this is done in defiance of the context. Thus Isaac's age at his marriage and at the birth of his children is cut out of a J context, XXV. 20, 26; so that of Joseph when feeding the flock with his brethren, XXXVII. 2, and when he stood before Pharaoh, XLI. 46, and the length of time that Jacob lived in Egypt and his age at his death, XLVII. 28, are all severed from a foreign context either J or E. Moreover the age of Joseph, Gen. L. 26, of Caleb, Josh. XIV. 7, 10, and of Joshua, Josh. XXIV. 29, is by common critical consent attributed to E.

3. 'The exact statements of time respecting the course of the flood'.

(a) P reckons 150 days until the flood began to subside, VII. 24, VIII. 3. But time is noted with similar exactness in passages referred to the other documents. Thus in J seven days until the flood was to begin, forty days that it was to continue, VII. 4, 10, 12; after forty days Noah opened the window of the ark, VIII. 6, after seven days he sent forth a dove, vs. 10, 12; three months XXXVIII. 24; in E twelve years, XIV. 4, 5 (referred to E by Dillmann), seven years, XXIX. 20, 27, 30; twenty, fourteen, and six years XXXI. 38, 41; two years, XLI. 1; seven years, XLI. 48, 54; two and five years, XLV. 6.

(b) P notes the month and the day, which marked certain stages of the flood, VII. 11, VIII. 4, 5, 13, 14. But nothing sufficiently momentous to call for such notation occurs in the rest of Genesis whether in JE or in P sections. And in the remainder of the Hexateuch it is limited to two things, viz. the annual sacred seasons as described in detail in the ritual law, and for that reason assigned to P, and the most signal occurrences in the march of Israel from Egypt to Canaan. Thus the month and day of their leaving Egypt are indicated, Num. XXXIII, 3; of the first gift of Manna, Ex. XVI. 1; of the arrival at and departure from Sinai, Ex. XIX. 1; Num. X 11; of setting up the sacred Tabernacle, Ex. XL. 2, 17; of numbering the people and organizing the host, Num. I, 1, 18: of the return to Kadesh in the last year of the wandering, Num XX. 1; of the death of Aaron, Num. XXXIII. 38; of Moses' final exposition of the law, Deut. I. 3, and of the passage of the Jordan just when the predicted term of wandering was complete, Josh. IV. 19. These are all assigned to P in spite of the fact that Ex. XIX. 1; Num. XX. 1; Deut. I. 3; and Josh. IV. 19 are not in a P context; yet they are severed from their connection and attributed to P because of the prior assumption that 'he alone reckons by months and days.'

4. 'The measurements of the ark.'

There is but one other structure, of which measures are given in the Pentateuch, viz. the Tabernacle and its vessels. And the reason why such detailed statements are made re-

specting them is not because P had a fancy for recording measures, but because these structures were built by divine direction and on a divine plan which was minutely followed. And this is not the peculiarity of a particular writer, for the author of Kings and the Prophet Ezekiel detail in like manner the measures of the temple.

5. 'Weaving in a law, IX. 1—7, and its referring back to I, 27 sq.'

But the same thing occurs in passages assigned to the other so-called documents; thus in J, the law of marriage is woven into II, 23, 24, that of levirate marriage XXXVIII, 8, intermarriage with Canaanites disapproved XXIV, 3, and the institution of sacrifice, ch. IV, VIII, 20, 21; in E, the payment of tithes, XIV, 20 (referred to E by Dillmann), XXVIII. 22. And if the reference of IX. 6 to I. 27 links it to P, the reference of XXVII. 45 J to IX. 6 links it equally to J, and is thus suggestive of the common origin of what the critics consider separate documents.

6. 'The covenant and its sign, IX. 8 sqq.'

Three covenants with their appointed signs are spoken of in the old Testament, viz. the covenant with Noah and the rainbow as its sign, the covenant with Abraham and his seed and circumcision as its sign, XVII. 10, 11, and the covenant with Israel and the sabbath as its sign Ex. XXXI, 13—17. These are all referred to P; and no sections of P but these three make mention of a covenant sign. If now the absence of this expression from all the rest of the P sections does not imply difference of authorship, why should such a significance be attributed to its absence from the J sections? But in fact both the name and the thing are found in sections attributed to J. Thus Gen. XV. 18 Jehovah made a covenant with Abraham granting him the land of Canaan; and as he asked for something, ver. 8, whereby he might know that he should inherit it, a symbol of the divine presence, fire and smoke, passed between the pieces of the slaughtered victims, as was customary for contracting parties among men, Jer. XXXIV. 18, 19. The word 'sign' does not occur in the passage, but Dillmann (comment. *in loc.*) correctly calls this 'the sign by which the covenant engagement was concluded'. In Ex. III. 12 E God gives

Moses a sign of his divine commission to deliver Israel. In Ex. IV. J he gives him a series of signs to confirm the faith of the people in the same. The critics assign to P with the exception of a few refractory clauses Ex. XXXI. 12–17, which makes the sabbath the sign of God's covenant with Israel. And they avow as one of their chief reasons for doing so, (Dillmann *in loc.*), that P must have recorded the sign of the Mosaic covenant as he did those of the covenants with Noah and Abraham. And yet they attribute the entire account of the contracting of the Mosaic covenant, Ex. XXIV. 1—11 to JE, thus separating what manifestly belongs together. How can P report the sign of the Mosaic Covenant, if he has said nothing of such a covenant being formed?

7. 'Diffuseness and constantly recurring formulae'.

But the emphatic iteration of the historian, who would impress his readers with the magnitude of the world-wide desolation wrought by the flood is not to be confounded with the aimless diffuseness of a wordy writer. The enlargement upon special features and the repetitions are due to the vastness of the theme, not to needless verbosity. Thus Delitzsch commenting upon VII. 17–20 says: 'The description is a model of majestic simplicity, of exalted beauty with no artificial expedients . . . The tautologies of the account, as it lies before us, picture the frightful monotony of the illimitable watery surface, and the refuge floating securely above it, though encompassed by the terrors of death'. And Dillmann says of VII. 16, in which the author repeats for the third time the entry into the ark, 'It is as if the author, moved by the momentous character of the day, could not do enough in the way of detailed portraiture of the event'. These surely are not unmeaning platitudes.

8. 'The antique description of the sources of the flood, VII. 11, VIII. 2, reminding one of I. 6—8.'

The expression 'windows of heaven' occurs twice in the account of the flood, and nowhere else in the Hexateuch. In both passages it is associated with rain, wich is only sundered from it by the arbitrary tradition of the critics; and the form of the verb used in both implies that the rain was consequent upon the opening of these windows, and the

stoppage of the rain upon closing them. There is not the slightest suggestion of two different conceptions, whether the windows of heaven be interpreted as literal sluices through which the waters of a supernal ocean pour, or as a figurative representation of deluging rains proceeding from the clouds which are spoken of as waters above the firmament. And that waters from the great deep were united with torrents from the sky in producing the flood can be no ground of literary partition, while it is in exact accord with geologic phenomena.

9. 'The image of God, IX. 6'.

This expression is here used with explicit allusion to I. 26, 27, where it occurs in the account of the creation of man; and it is found nowhere else in the old Testament. This cannot surely be urged as a characteristic of the writer.

10. 'The mode of speaking of Noah's family, VI. 18, VII. 7, 13, VIII. 16, 18, as opposed to VII. 1'.

But why should diversity of authorship be inferred because VI. 18 has 'Thou and thy sons, and thy wife, and thy sons wives with thee' and VII. 1: 'Thou and all thy house' any more than from XLV. 10: 'Thou and thy children and thy children's children, and thy flocks, and thy herds, and all that thou hast' while ver. 11 has 'Thou and thy house and all that thou hast', which plainly belong together and are by the critics commonly assigned alike to E. Wellhausen indeed ascribes XLV. 10 with its detailed enumeration to J, thus precisely reversing the characteristic brevity imputed to J in VII. 1. Moreover the detailed statement of Noah's family occurs VII, 7 in a passage alleged to contain J's account of the entry into the ark, and in connection with expressions claimed to be characteristic of J, 'waters of the flood', clean beasts and beasts that are not clean'; so that the critics find it necessary to resort to the evasion that the text has been manipulated by R, who substituted the present reading for the presumed original 'Noah and his house'. And if slight variations in the form of expression are to be made the pretext for assuming a diversity of writers, it may be observed that VII. 13 is peculiar in giving the names of Noah's sons and the number of their wives, and VIII. 16

in mentioning the wife before the sons. Must these verses be referred to a distinct author on this account?

11. 'בְּל־בָּשָׂר all flesh, VI. 12 sq., 17, 19, VII. 15 sq. 21, VIII. 17, IX. 11, 15—17.'

This expression occurs thirteen times in the passages just recited in the account of the flood to indicate the universality of corruption and death and the measures for preserving the various species of living things. As there was no occasion to use it elsewhere in Genesis, it occurs besides neither in P. nor in J sections. It is found three times in Lev. XVII. 14 'blood the life of all flesh', which Dillmann says (*Comment.* p. 535) is a mixed passage, and he adds hat 'all flesh', is no sure proof of P. It further occurs in Num. XVI. 22, XXVII. 16: 'God of the spirits of all flesh', and in a law of the consecration of the firstborn of all animals, Num. XVIII. 15, and nowhere else in the Hexateuch. J passages offer no substitute for it, and do not employ it for the simple reason that they have no occasion to express the idea. It is further found repeatedly in other books of the Bible, so that it is no peculiar possession of P.

12. 'זָכָר וּנְקֵבָה male and female VI. 19, VII. 9, 16.'

These words can only be expected where there is some reason for referring to the distinction of sex. They are found together I. 27, V. 2, where the creation of man is spoken of, and VI. 19, VII. 3, 9, 16 in the measures for the preservation of the various species at the time of the flood but nowhere else in Genesis. They are also found together in the ritual laws respecting sacrifice Lev. III. 1, 6; childbirth, Lev. XII. 7; uncleannes, Lev. XV. 33; Num. V. 3; and vows, Lev. XXVII. 3–7; and nowhere else in the Hexateuch except Deut. IV. 12, referring to objects of idolatrous worship. And it is almost exclusively in ritual connections, that the words indicative of sex are used at all, even separately. Thus male occurs in Genesis only in relation to circumcision, Gen. XVII. 10, 12, 14, 23, XXXIV. 15, 22, 24, 25; and besides in a like connection in Ex. XII. 48 (Josh. V. 4 R). It is further found in the Hexateuch in relation to sacrifice, Ex. XII. 5; Lev. I. 3, 10, IV. 23, XXII. 19; hallowing the first born (Ex. XIII. 12, 15 J; Deut. XV. 19 D); directions concerning the priests, Lev.

VI. 11 (Eng. Version ver. 18), 22 (E. V. 29), VII. 6; Num. XVIII. 10; childbirth, Lev. XII. 2; copulation, (Lev. XVIII. 22, XX. 13 J so Dillm.); Num. XXXI. 17, 18, 35; the census, Num. I. 2, 20, 22, ch. III, XXVI. 62 (Josh. XVII. 2 JE., except only the word males, so Dillm.); and war. Num, XXXI. 7, 17. Female occurs separately in connection with sacrifice, Lev. IV. 28, 32, V. 6; childbirth Lev. XII. 5; and war, Num. XXXI. 15. As the creation, flood (for the most part), and ritual law are assigned to P, it is not surprising that nearly all the allusions to sex are in the sections and paragraphs attributed to P. And yet in the limited references, which J. is supposed to make to matters that admit of an allusion to sex, the word male finds entrance there also, as appears from the above recital. It is alleged that J. uses a different phrase, אִישׁ וְאִשְׁתּוֹ man and his wife, VII. 2, instead of male and female. Nevertheless male and female occur VII. 3, 9 in paragraphs assigned to J. The critics say that these words were inserted by R. the only evidence of which is that they are at variance with critical assumptions. And why R. should have been concerned to insert them here, and not in VII. 2 does not appear.

13. 'לְמִשְׁפְּחֹתֵיהֶם according to their families VIII. 19.'

This particular form of expression occurs once of the various species of animals that came forth from the ark. With that exception it is limited to genealogies, viz. of the sons of Noah, X. 5, 20, 31; of Esau, XXXVI, 40; and of the Levites, Ex. VI. 17, 25; the census of the tribes, Num. I—IV, XXVI; and the division of Canaan, Num. XXXIII, 54; Josh. XIII etc. As these are for the most part given to P by rule, the word is chiefly found in P sections as a matter of course. Yet it is classed as belonging to P in X. 20, 31, though the preceeding genealogy, to which it relates, is given to J. The word itself is found in J. Gen. XII. 3, XXVIII. 14, and JE Josh. VI, 23; and with the same preposition 'according to your families' Ex. XII, 21 J, 'according to his families' Num. XI. 10 JE.

14. 'כֵּן עָשָׂה so did he VI, 22.'

This is part of an emphatic declaration that the divine directions were punctually obeyed. Such statements are

mostly found in connection with the ritual, and naturally have their place in P, to which ritual passages are regularly assigned. In Ex. XII, 28 it is preceded and followed by a J context, with the former of which it is intimately united, to which it evidently refers, and from which its meaning is derived. And yet it is torn from this connection, and linked with a distant P paragraph solely and avowedly because it contains the formula in question. It occurs but once in the book of Genesis, where it describes the exactness, with which Noah heeded the injunctions given him. The expression in VII, 5 is less full, but this is no indication that it is from a different source. The emphatic formula connected with the general statement in Ex. XXXIX, 32 is preceded, and that in Ex. XL, 16 is followed by numerous particular statements with a briefer formula, but no one suspects a difference of authorship on this account.

15 'פְּרֵה וּרְבֵה be fruitful and multiply, VIII, 17, IX, 1, 7.'

This phrase occurs ten times in Genesis, and once in Exodus, and in all of them is referred to P. This looks like a strong case at first sight; but all its seeming strength is dissipated upon examination. The phrase is an emphatic combination designed to express exuberant fertility; and its meaning is repeatedly heightened by the addition of other synonymous words or of intensifying adverbs.[1]) It is used in the Pentateuch of three things, and of these only. 1. The blessing of fruitfulness pronounced upon animals and men at their creation, Gen. I, 22, 28, and after the flood, VIII. 17, IX. 1, 7. 2. The promise to the patriarchs of the multiplication of their descendants. 3. The actual multiplication of the children of Israel in Egypt, Gen. XLVII. 27; Ex. I. 7. Since the entire account of the creation and almost all of the account of the flood are given to P., the blessings then pronounced take the same direction as a matter of course. Of the two statements of the multiplication of the Israelites

[1]) Thus Gen. I. 22, 28, IX. 1 פרו ורבו ומלאו.
VIII. 17 ושרצו . . . ופרו ורבו.
IX. 7 פרו ורבו שרצו . . . ורבו.
XLVII. 27 ויפרו וירבו מאד.
Ex. I. 7 פרו וישרצו וירבו ויעצמו במאד מאד.

in Egypt, Gen. XLVII. 27 stands in a J context, and Ex. I. 7 in an E context; and both are sundered from their proper connection and referred to P principally on account of the phrase in question

In the blessing upon Abraham and his descendants in Gen. XVII these two verbs are first used separately, 'multiply' ver. 2, 'make fruitful' ver. 6, and then both are combined in ver. 20. This climactic promise of offspring to Abraham after long years of waiting, and when every natural expectation had vanished, was confirmed by the announcement that it came from the Almighty God, ver. 1, who was able to fulfil what nature could not accomplish.[1]) This promise was repeated with explicit allusion to this occasion by Isaac to Jacob, XXVIII. 3; by God himself to Jacob, XXXV 11; by Jacob to Joseph, XLVIII. 3, 4. In all these cases the emphatic words of the original promise, 'Almighty God', 'be fruitful', 'multiply' are repeated together. There are uniformly assigned to P, not because of the connection, in which they stand, but because of the critical assumption that these words are characteristic of P, and must always be attributed to him. These comprise all the instances in the Hexateuch, in which 'be fruitful' and 'multiply' occur together except Lev XXVI. 9, which Driver assigns to another than P, and Dillmann gives to J.

16. 'הֵקִים בְּרִית or נָתַן establish or ordain a covenant VI. 18, IX. 9, 11 sq., 17.'

These expressions are said to be characteristic of P, while J habitually uses instead כָּרַת בְּרִית conclude a covenant. The fact is that there is a difference in the signification of these terms, which should be noted, and which is the true and sufficient explanation of their usage, without the need of having recourse to the proclivities of distinct writers. The first two expressions are used exclusively of God instituting covenants with men; establish (lit. 'cause to stand') indicates the permanence and stability of the arrangement divinely made; ordain (lit. 'give') suggests its

---

[1]) Gen. XVII. 1, 2 אני אל שדי . . . . וארבה אותך במאד מאד.
ver. 6 והפרתי אתך במאד מאד.
ver. 20 והפריתי אתו והרביתי אתו במאד מאד.

divine appointment a bestowment. These are applied to two covenants granted in perpetuity, that to Noah (establish VI. 8. IX. 9, 11, 17; ordain E. V. 'make' IX. 12); and to Abraham (establish XVII. 7. 19. 21; Ex. VI. 4; ordain, E. V. 'make' IX. 12); and ordain, E. V. 'give' is once besides applied to the covenant of a perpetual priesthood granted to Phinehas, Num. XXV. 12. Conclude (lit. 'cut.' E. V. 'make') according to its original signification alludes to the sacrificial rites attending the ratification of a covenant, and the cutting of the victim asunder for the contracting parties to pass between the separated pieces, Jer. XXXIV. 18. 19. It properly refers, therefore, to the act of concluding a covenant with predominant allusion in some instances at least to the accompanying ceremonies. It is accordingly used

(a) Of covenants between men; thus between Abraham and Abimelech, Gen. XXI. 27, 32 E; Isaac and Abimelech, XXVI. 28 J; Laban and Jacob, XXXI. 44 E; Israel and Canaanites, Ex. XXIII. 32 E, XXXIV. 12, 15 J; Deut. VII. 2 D; Josh. IX. 6 sqq. E; Joshua and Israel, Josh. XXIV. 25 E.

(b) Of the covenants of God with men, when the attention is directed to the ratification rather than to the perpetuity of the covenant. It occurs once of God's covenant with Abraham on the occasion of its formal ratification in condescension to the customs of men, when a symbol of the Divine Being, by whom the engagement was made, passed between the parts of the slaughtered victims, Gen XV. 18 J. But when the climax was reached, and the faith of childless Abraham had been sufficiently tried, the covenant conveying the land of Canaan was more explicitly unfolded as a covenant, in which the Almighty God pledged himself to be a God unto him and to his seed; a covenant, that was not merely entered into, but declared to be everlasting, and the stronger word establish is henceforth used in relation to it, XVII. 7. Conclude (lit. 'cut') is invariably used of God's covenant with Israel, ratified by sacrifice, Ex. XXIV. 8 J. and solemnly renewed. Ex. XXXIV. 10, 27 J; Deut. IV. 23, V. 2, 3, IX. 9, XXVIII. 69, XXIX. 11, 13, 24, XXXI, 16. Establish is never used in speaking of this covenant with Israel, as of that with Abraham, because the element of

perpetuity and inviolability was wanting. It was liable to be broken. It was once actually ruptured by the crime of the golden calf, and again by their rebellion, when the spies brought an evil report of the promised land, and they were in consequence condemned to die in the wilderness. The people were ever afresh reminded that its persistence was conditioned on their own fidelity. Only once in Pentateuch is its perpetuation set before them as a blessing of the future;[1]) if they will walk in the Lord's statutes, he will establish his covenant with them, Lev. XXVI. 3. 9 (J Dillm.). It is quite likely, however, that the phrase is here used in the secondary sense of performing or fulfilling, as it is in relation to the covenant with Abraham in Deut. VIII. 18. The occurrence of what is claimed as a P phrase in J and D shows that it is not the peculiar property of any one of the so-called Hexateuchal documents. And the superficial exegesis, which finds here only an unmeaning difference of usage in different writers, overlooks the profound significance, which underlies the constant employment of these several terms.

17. 'You and your seed after you, IX. 9.'

This or the like phrase with a simple change of the pronoun is uniformly ascribed to P. It occurs in the promise to Noah, IX. 9, Abraham, XVII. 7 bis, 8, 9, 10, 19, Jacob XXXV. 12, repeated by Jacob to Joseph, XLVIII. 4, the injunction to Aaron, Ex. XXVIII. 43, and the promise to Phinehas, Num. XXV. 13. But the expression is not uniform even in passages assigned to P, e. g. 'to thee and to thy seed with thee' Gen. XXVIII. 4; Num. XVIII. 19; 'to him and to his seed throughout their generations' Ex. XXX. 21. Why then should a slight additional variation in three other passages be thought to indicate a different author? viz. 'to thee and to thy seed for ever' Gen. XIII. 15 J.; 'unto thee and unto thy seed', XXVI. 3 R, XXVIII. 13 J. Especially as one author in Deuteronomy uses all these phrases; 'unto them and to their seed after them' I. 8; 'unto them and to their seed' XI. 9; 'thee and thy seed for ever' XXVIII. 46.

---

[1]) And once besides in the Old Testament, Ezek. XVI. 60, 62, where, however, it is based not on the fidelity of the people, but on the prevenient grace of God.

18. 'גָּוַע die, expire (for which J is said to use מוּת), VI. 17, VII. 21.'

This word is only found in poetry except in the Hexateuch, where it is an emphatic word, only used of the death of venerated partriarchs or of great catastrophes. It occurs twice in relation to those that perished in the flood, VI. 17, VII. 21; also of those who were cut off by divine judgment for the rebellion of Korah Num. XVII. 27, 28 (E. V. 12, 13), XX. 3 bis; or the trespass of Achan, Josh. XXII. 20. It is used in connection with מוּת died of the death of Abraham, Gen. XXV. 8; Ishmael, ver. 17; Isaac, XXXV. 29; and with the equivalent phrase 'was gathered to his people' of Jacob, XLIX. 33; also of Aaron, Num. XX. 29, where the preceding verse has מוּת.

The critics improperly sunder Gen. VII. 22, which has מוּת from its connection with ver. 21, which has גָּוַע, assigning the former for this reason to J and the latter to P; although ver. 22 directly continues ver. 21, and is a comprehensive restatement in brief, added with the view of giving stronger expression to the thought. Num XX. 3 b is cut out of an E connection and referred to P on account of this word גָּוַע, though the similar passage Num. XIV. 23 shows that it belongs where it stands. This word could not be expected in the passages assigned to J., since they record no death in all the Hexateuch except those of Haran, Gen. XI. 28; Shuah the wife of Judah, XXXVIII. 12; and a king of Egypt, Ex. II. 23; in all which the word מוּת is appropriately used. The passages assigned to P in like manner use מוּת of Terah Gen. XI. 32; Sarah XXIII. 2; the kings of Edom XXXVI. 33—39 (referred to P by Dillm.); Nadab and Abihu Lev. X. 2, and several times besides as an emphatic addition to גָּוַע. There is in all this no difference of usage whatever, and certainly nothing to suggest diversity of authorship.

19. 'הִשְׁחִית and שִׁחֵת destroy (not מָחָה blot out J;, VI. 13, 17, IX. 11, 15.'

What is here claimed as a P word occurs but once in P outside of the account of the flood, Gen. XIX. 29; while it occurs repeatedly in J, Hiphil form: Gen. XIII. 10, XIX. 13, XXXVIII. 29; Ex. XXXII. 7; Deut. XXXII. 5; and in E

Ex. XXI. 26; Num. XXXII. 15; Josh. XXII. 33. Piel form: in J Gen. XVIII. 28, 31, 32, XIX. 13, 14; Ex. XII 23. And the alleged J word מחה occurs four times in the narrative of the flood, VI. 7, VII. 4, 23 bis; and five times besides in the Hexateuch, twice in J Ex. XXXII. 32, 33; twice in E Ex. XVII. 14; and once in P Num. V. 23. The writer is led to use שָׁחַת in VI. 13, 17 because of the twofold significance of the word, which may have respect to character or condition, and may mean 'to corrupt' or 'to destroy.' All flesh had corrupted their way, wherefore God was resolved to destroy them. In VII. 23 מָחָה, though referred to J, is in connection with the enumeration of 'man, beast, creeping thing, and fowl of heaven', which is reckoned a characteristic of J, and can only be accounted for by the assumption that it has been inserted by R.

20. 'הוֹלִיד beget VI. 10 (for which J is said to use יָלַד).'

As is remarked by Dillmann (*Comment. on Gen.* V. 3), הוֹלִיד said of the father belongs to greater precision of style. Hence this is uniformly used in the direct line of the genealogies leading to the chosen race, which are drawn up with special fulness and formality, Gen. V, VI. 10, XI. 10 sqq., XXV. 19, Num. XXVI. 29, 58. And יָלַד is as uniformly used of the side-lines, thus IV. 18 (in the line of Cain), X. 8, 13, 15, 24, 26 (line of Ham and that of Shem outside of the chosen race); XXII. 23 (Bethuel); XXV. 3 (Keturah). The only apparent exceptions are not really such; X. 24 Arpachshad, Shelah, Eber here head a divergent line proceeding with Joktan, cf. XI. 12—17. In XI. 27 Haran begat (הוליד) Lot, but this is included in the genealogy with Abraham, just as XI, 26 Terah begot (הוליד) three sons, and Noah v. 32, VI. 10 begot (הוליד) three sons, these being included in a genealogy of the direct line. In XVII. 20 the promise that Ishmael shall beget (יוליד) twelve princes is not in a genealogy, and besides it is part of a promise to Abraham. The variation, which the critics attribute to distinct writers, is simply the carrying out of a consistent and uniform plan by the same writer. Besides it is only by critical legerdemain that יָלַד is restricted to J. Gen. XXII. 23 is referred to J notwithstanding the allusion by P in XXV. 20, which makes it necessary to assume that P had stated the same thing in

some other passage now lost. This carries with it XXII. 20, whose allusion to XI. 29 requires the latter to be torn from its connection and referred to J. And in XXV. 3 ילד alternates with וּבְנֵי, which is made a criterion of P in ch. X, cf. also XLVI. 9 sqq.; Ex. VI. 15 sqq.

21. 'אָכְלָה eating (E. V. food) VI. 21, IX. 3'

Delitzsch (*Comment. on Gen.* VI. 21) says 'לֶאֱכֹל to eat and לְמַאֲכָל for food', and quotes with approval from Driver 'a thing is given לֶאֱכֹל on a particular occasion, it is given לְאָכְלָה for a continuance'. It is said that J uses מַאֲכָל as its equivalent; but מַאֲכָל and אָכְלָה occur together in Gen. VI. 21 P, where the difference is plainly shown; מַאֲכָל denotes that which is eaten, אָכְלָה the act of eating. אָכְלָה occurs seven times in the Hexateuch. In each instance some particular article of food is prescribed for constant eating; and these are the only passages in which this is done. In Gen. I. 29, 30 to man and beast at the creation; VI. 21 to Noah and those that were with him in the ark during the flood; IX. 3 to man after the flood; Ex. XVI 15 to Israel manna during their abode in the wilderness; Lev. XI. 39 to Israel animal food allowed by the law; XXV. 6 to man and beast during the sabbatical year.

As all these verses are assigned to P, and these comprise all the passages of this description, it is not surprising that אָכְלָה does not occur in J. But some nice critical work is necessary to effect this. Ex. XVI. 15 has to be split in two; its first clause is said to belong to J. but its last clause is attributed to P because of this very word (so Dillm.) Kayser (*Das vorexilische Buch* p. 76) refers Lev. XXV. 1—7 to another than P; Kuenen (*Hexateuch*, p. 286) refers it to P,[1] who is distinguished from P, or as he prefers to call him P[2] the author of 'the historico-legislative work extending from the creation to the settlement in Canaan.' (p. 288).

22. 'חַיָּה wild beast, VII. 14, 21, VIII. 1. 17, 19, IX. 2. 5.'

There is no difference in this between the passages respectively assigned to the so-called documents. חַיָּה beast is distinguished from בְּהֵמָה cattle in P I. 24, 25, VII. 14 21, VIII. 1, IX. 10; but so it is in J. II. 20. In I. 30, VIII. 19, IX. 2, 5 P it is used in a more comprehensive sense and includes domestic animals precisely as it does in II. 19 J.

In VI. 20 P בְּהֵמָה cattle is used in a like comprehensive sense and embraces all quadrupeds as in VII. 2. J. In the rest of Genesis and of the Hexateuch while חַיָּה beast occurs in the sense of wild beasts in Gen. XXXVII. 20, 33 JE, Ex. XXIII. 29 E, Deut. VII. 22 D, it is nowhere used in this sense in P, to which it is conceded that Lev. XVII. 13, XXV. 7, XXVI. 6, 22 do not properly belong, and in Num. XXXV. 3, where 'beasts' are distinguished from 'cattle' it is nevertheless plain that domesticated animals are meant.

23. 'מִין kind VI. 20, VII. 14'

This word is only used when there is occasion to refer to various species of living things, as in the account of the creation Gen. I (10 times), and of the preservation of the animals in the ark VI. 20 (4 times), VII. 14 (4 times), and in the law respecting clean and unclean animals Lev. XI (9 times), Deut. XIV (4 times). It occurs but once besides in the entire Old Testament, Ezek. XLVII. 10, where reference is made to the various species of fish. As the creation, the flood (in large part) and the ritual law are assigned to P, and there is no occasion to use the word elsewhere, it cannot be expected in passages attributed to J; not even in VII. 2. 3, 8, where attention is drawn to the distinction maintained between clean and unclean rather than the variety of species preserved, which is sufficiently insisted upon VI. 20 and VII. 14.

24. 'עֶצֶם self same VII. 13.'

This is an emphatic form of speech, which was but sparingly used, and limited to important epochs, whose exact time is thus signalized. It marks two momentous days in the history, that on which Noah entered into the ark, Gen. VII. 13, and that on which Moses the leader and legislator of Israel went up Mount Nebo to die, Deut. XXXII. 48. With these exceptions it occurs mainly in ritual sections. It is used twice in connection with the original institution of circumcision in the family of Abraham, Gen. XVII. 23, 26; three times in connection with the institution of the passover on the day that the Lord brought Israel out of the land of Egypt, Ex. XII. 17, 41, 51; and five times in Lev. XXIII, the chapter of ordaining the sacred festivals, to mark severally the day on which the sheaf of the first fruits was presented in the passover week, ver. 14 (which

is emphasized afresh on the observance of the first passover in Canaan, Josh. V. 11); also the day on which the two wave loaves were brought at the feast of weeks, ver. 21; and with triple repetition the great day of atonement, vs. 28 – 30. Since ritual passages are regularly assigned to P, and the two emphatic moments in the history calling for the use of this expression have likewise been given to him, it might not seem surprising if it had been absolutely limited to P. And yet it is found once in an admitted JE section, Josh. X. 27, showing that it can have place in these sections as well as others, if there is occasion for its employment.

25. 'שָׁרַץ creep or swarm, שֶׁרֶץ creeping or swarming things, VII. 21, VIII. 17, IX. 7.'

שֶׁרֶץ creeping things occurs among other species of animals at the creation, I. 20, in the flood, VII. 21, and in the ritual law as a source of defilement, Lev. V. 2, XXII. 5, or prohibited as food, Lev. XI (10 times), Deut. XIV. 19; and it is found nowhere else in the Old Testament.

The verb שָׁרַץ is used with its cognate noun at the creation, I. 20, 21, and flood, VII. 21, and in the law of unclean meats, Lev. XI. 29, 41, 42, 43, 46; and in the sense of swarming or great fertility in the blessings pronounced upon animals and men after the flood, VIII. 17, IX. 7; the immense multiplication of the children of Israel in Egypt, Ex. I. 2; and the production of countless frogs, Ex. VII. 28 (E. V. VIII. 3); repeated Ps. CV. 30; and it is used but once besides in the entire Old Testament. In the creation, flood and ritual law it is given to P as a matter of course; but it occurs in J in Ex. VII. 28, and in Ex. I. 7 it is only saved for P by cutting it out of an E connection.

26. 'רָמַשׂ creep and רֶמֶשׂ creeping thing.'

These words occur in the account of the creation, I 21, 24, 25. 26, 28, 30, and in the flood VI. 20, VII. 14. 21, 23, VIII. 17. 19, IX. 2. 3 P (also VI. 7, VII. 8, 23 in a J connection); in the ritual law respecting clean and unclean beasts, Lev. XI, 44, 46 P, XX. 25 J (so Dillm.); and in the prohibition of making an image of anything for worship, Deut. IV. 18; and in but three passages besides in the Old Testament, Ps. LXIX. 35, CIV. 20, Ezek. XXXVIII. 20. Their signification limits their occurrence to a class of

passages that are mostly assigned to P, though the noun is likewise found in D, and both noun and verb are only excluded from J by critical legerdemain.

27. 'מְאֹד מְאֹד exceedingly, VII. 19.'

This duplicated intensive adverb is referred to P also Ex. I. 7, Num. XIV. 7, and with a preposition prefixed, Gen. XVII. 2, 6, 20. But it is admitted to belong to J Gen. XXX. 43. 28.

28. 'בְּ used distributively, VII. 21, VIII. 17,IX. 10, 15 sq.'

But it occurs in JE likewise Ex. X. 15.

It appears from the above examination of these words and phrases that they are for the most part found in the other so-called documents as well as in P; when they are limited to P or preponderate there, it is due not to the writer's pecularity, but to the nature of the subject, and in many cases to critical artifice.

Dr. Dillmann notes the following as characteristics of J.

In VI. 1, 2.

(1) יהוה, (2) הֵהֵל, (3) עַל־פְּנֵי הָאֲדָמָה, (4) הָאָדָם, (5) טוֹב in a physical sense.

In VI. 5—8.

יהוה as (1), (6) יֵצֶר VIII. 21. (7) רַק, (8) הִתְעַצֵּב III. 16. 17, XXXIV. 7. (9) אֲדָמָה ,מָחָה as (3), (10) חֵן מָצָא, (11) Human feelings attributed to God, ver. 8.

In ch. VII, VIII.

יהוה as (1). Anthropomorphism, VII. 16, VIII. 21 as (11), (12) Distinction of clean and unclean beasts, mention of altar and sacrifice, VIII. 20, 21 cf. IV. 3, 4. (13) Prominence given to inherent sinfulness of men, VII. 21. מָחָה VII. 4, 23 as (9). (14) אִישׁ וְאִשְׁתּוֹ VII. 2. הָאֲדָמָה (עַל־פְּנֵי) VII. 4, 8. 23, VIII. 8, 13, 21 as (3). (15) לְיָמִים VII. 4, 10. (16) עֲל־לִבּוֹ VIII. 21. cf. VI. 6. (17) בַּעֲבוּר VIII. 21. יֵצֶר VIII. 21 as (6). (18) כָּל־חַי VIII. 21, III. 20 contrary to VI. 19.

These will be examined in the order in which they are numbered, and in addition a few verbal differences noted by Dillmann in the course of his exposition of these chapters.

1. יהוה Jehovah. The divine names have been already explained.

2. הֵחֵל begin, also in P Num. XVII. 11. 12 (E. V. XVI. 46, 47).

3. עַל־פְּנֵי הָאֲדָמָה on the face of the ground.

Though אֲדָמָה is made a criterion of J, and its presence in a passage is held to warrant its ascription to J, it nevertheless occurs in P Gen. I. 25, VI. 20, IX. 2. And it is only by critical artifice that פְּנֵי אֲדָמָה VIII. 13b is excluded from P, though it is enclosed between ver. 13a and ver. 14, which are both attributed to P, and it is the direct continuation of ver. 13a, and is in structure conformed to VI. 12 P. The occurence of אֶרֶץ in ver. 13a and אֲדָמָה in 13b does not justify the assumption of different sources any more than the same change in VII. 3, 4 or in VIII. 7, 8; see also vs. 9, 11, where no one dreams of a difference of sources.

4. הָאָדָם.

Though Adam is used as a proper noun in P, it is also treated as a common noun, and as such has tho article in I. 22, VII. 21, IX. 5, 6.

5. טוֹב in a physical sense.

So in P Gen. I. 4, XXV. 8, Lev. XXVII. 10, 12, 14, 33; Num. XIV. 7, XXXVI. 6. If it is not applied to personal beauty in P, the simple reason is that the critics do not assign to P any passage in which this idea is expressed.

6. יֵצֶר imagination.

This word occurs but three times in the Hexateuch, Gen. VI. 5, VIII. 21; Deut. XXXI. 21, and is uniformly by the critics referred to J.

7. רַק only.

This word, which occurs repeatedly in J, E and D, does not chance to be found in the passages attributed to P.

8. הִתְעַצֵּב to be grieved.

This verb is here found in a J passage, VI. 6. It occurs twice besides in the Hexateuch, once in the same form (Hithpael) XXXIV. 7, and once in a different species (Niphal) XIV. 5. The critics claim them all for J, but in so doing have to resort to a somewhat violent procedure. Ch. XXXIV. 7 is in a P connection, the preceding verse and the following verses being given to P; but ver. 7 has this J word, an E phrase 'which ought not to be done' XX. 6, and a D phrase

'wrought folly in Israel', Deut. XXII. 21; a combination, which is readily explained on the assumption of the unity of the Pentateuch, but on the principles of the divisive critics is sufficiently puzzling. So without more ado the refractory verse is cut out of the connection, to which it manifestly belongs, and the entire conglomerate is made over to J. Gen. XLV. 5 is in an E connection, and contains what are regarded as E characteristics, but is split in two in order to give this verb to J.

9. מָחָה blot out, destroy. See above under marks of P, no. 19.

10. מָצָא חֵן find favour.

It is not surprising that this expression, which naturally has its place chiefly in narrative sections, does not occur in P, to which only occasional scraps of ordinary narrative are assigned. And yet it requires some nice critical surgery to limit it to J. Gen. XXXIV. 11 is in a P connection. Shechem there continues the entreaty begun by his father, vs. 8—10 P, and the sons of Jacob make reply to Shechem as well as to his father, vs. 13 – 18 P. And yet this verse is sundered from its connection and given to J on account of this very phrase.

11. 'Human feelings attributed to God' VI. 8.

Elohim is the general term for God, and describes him as the creator of the world and its universal governor, while Jehovah is his personal name, and that by which he has made himself known as the God of a gracious revelation. Hence divine acts of condescension to men and of self manifestation are more naturally associated whith the name Jehovah; whence it follows that anthropopathies and anthropomorphisms occur chiefly in Jehovah sections. But there is no inconsistency between the ideas which these are intended to suggest and the most spiritual and exalted notions of the Most High. The loftiest conceptions of God are throughout the Scriptures freely combined with anthropomorphic representations. His infinite condescension is no prejudice to his supreme exaltation. These are not different ideas of God separately entertained by different writers, but different aspects of the Divine Being, which enter alike into every true conception of him. The writer of 1. Sam. XV. 35

does not hesitate to say 'Jehovah repented', though he had said but a few verses before, ver. 29, 'He is not a man that he should repent'. The prophet Amos describes Jehovah's majestic greatness in lofty terms, V. 8, and yet speaks of his repenting, VII. 3, and of his smelling the odours of Israel's offerings. 'Jehovah smelled a sweet savour' Gen. VIII. 21 J is identical in thought and language with the constant phrase of the ritual 'a sweet savour unto Jehovah' Lev. I. 13 P; cf. Lev. XXVI. 31. There is accordingly no incompatibility between the representations of God as Jehovah and as Elohim. These supplement and complete each other; and there is not the slightest reason for imputing them to the variant conceptions of distinct writers.

12. 'Distinction of clean and unclean beasts, mention of altar and sacrifice', VIII. 20, 21; cf. IV. 3, 4.

For the reason given under the preceding number it was as Jehovah chiefly that God was worshipped, that prayer was addressed to him, and offerings made to him. Hence it is almost exclusively in Jehovah sections that mention is made of altars and sacrifices; and the distinction of clean and unclean beasts here made had relation to sacrifice.

The notion of the critics that according to P sacrifice was first introduced by Moses at Sinai is utterly preposterous and altogether unwarranted. It is preposterous to suppose that the pious patriarchs, who were honoured with special divine communications, and were in favour with God, engaged in no acts of worship. And it is wholly without warrant, for there is no suggestion of any such idea in the paragraphs assigned to P. This is one of those perverse conclusions which are drawn from the absolute severance of what belongs together, and can only be properly understood in combination. The prevalent absence of allusion to sacrifice in passages where God is spoken of as Elohim simply arises from the circumstance that Jehovah is the proper name to use in such a connection.

13. 'Prominence given to the inherent sinfulness of men', VII. 21.

Jehovah's gracious revelation has for its object the recovery of men from sin, and their restoration to the divine favour. Now since the disease and the remedy go together,

it is quite appropriate that human sin should be chiefly portrayed in Jehovah sections.

14. אִישׁ וְאִשְׁתּוֹ a man and his wife; used of beasts 'a male and his female' VII. 2. See above, marks of P no. 12.

As these terms are nowhere else applied to the lower animals in J, it is not strange that they are not so applied in P sections. But a fairly parallel case occurs in Ex. XXVI. 3, 5, 6, 17 P, where terms strictly denoting human beings receive a wider application, curtains and tenons being said to be coupled 'a woman to her sister' i. e. one to another, as it is in Ex. XXXVI. 10, 12, 13, 22. Moreover, in Gen. VIII. 19 מִשְׁפָּחָה is used to denote species in animals, while מִין is always used in this sense elsewhere. Yet both are alike referred to P by the critics. With what consistency then can a difference of writers be inferred from the fact that איש ואשתו is used in one verse, VII. 2, instead of זכר ונקבה?

15. לְיָמִים in days or at the completion of days VII. 4, 10.

This expression occurs nowhere else in the Hexateuch in this sense; but the preposition is similarly used XVII. 21 P; see Dillmann on Gen. III. 8, to which he refers VII. 4 as a parallel.

16. אֶל־לִבּוֹ at or unto his heart VI. 6, VIII. 21.

Nowhere else in the Hexateuch.

17. בַּעֲבוּר because of VIII. 21.

This occurs only in narrative passages, viz. 15 times in Genesis, 7 times in the first 20 chapters of Exodus, and nowhere else in the Hexateuch. It is three times attributed to R Ex. IX. 14, 16 bis; and with this exception the passages in which it is found are divided between J and E, to whom the great bulk of the narrative in the Hexateuch is ascribed.

18. כָּל־חַי every living thing, VIII. 21, III. 20, contrary to VI. 19 כָּל־הַחַי all the living things.

These words do not occur together again in the Hexateuch, whether with the article or without it. The insertion or the omission of the article in such a phrase is a very slender ground, on which to base the assertion of a difference of writers, especially as its insertion in VI. 19 appears to

be due to the qualifying expression that follows, 'all the living things of all flesh'.

19. נִפְצָה was overspread, IX. 19.

Dillmann says that P writes נִפְרַד X. 5, 32; and then he annuls the force of his remark by adding 'not quite in the same sense'. If the sense is not the same, why should not the word be different?

Dillmann further calls attention to the fact that different expressions are used for the same thing in different parts of the narrative of the flood. Thus 20. P in VI. 16 speaks of צֹהַר a light, but J VIII. 6 of חַלּוֹן a window in the ark.

There is some obscurity in the description of the former, which makes its precise construction doubtful. Dillmann thinks that it was an opening a cubit wide, extending the entire length of all the four sides of the ark just beneath the roof, for the admission of light and air, and only interrupted by the beams, which supported the roof. The window was a latticed opening, whose shape and dimensions are not given. There is nothing to forbid its exact correspondence and identity with the opening before mentioned. And there is nothing strange in the use of one term to describe it when considered simply as intended for the admission of light, and another term when reference is made to the lattice, which Noah had occasion to unfasten.

21. יְקוּם living substance VII. 4, 23.

This is found but once besides in the Old Testament, Deut. XI. 6. In both the former passages it is given to J, notwithstanding the mixed state of the text, as the critics regard it, in ver. 23. It there stands in combination with 'man, cattle, creeping things and fowl of the heaven', also with אַךְ 'only' and 'who were with him', all which are accounted marks of P.

22. קַל lightened or abated VIII. 8, 11.

As this word is nowhere else used in a like sense by J, it is not strange that it does not occur in P. And as two different words are employed in VIII. 1. 3 to express a similar thought, both being referred by the critics to the same writer, why should the use of a third word bearing an analogous sense compel us to think of a different writer altogether?

23. חִיָּה (Piel) keep alive VII 3 J, while VI. 19, 20 P has הֶחֱיָה (Hiphil).

But this can be no indication of a diversity of writers, for both forms occur repeatedly in passages assigned to J elsewhere; thus, Piel Gen. XII. 12, XIX. 32. 34; Hiphil XIX 19, XLVII. 25. Both occur in the same connection Num. XXXI. 15, 18, and are referred to the same writer. The Hiphil is but once again referred to P, Josh. IX. 20, and the Piel which occurs in the same connection, ver. 15, is only given to another by a critical dissection of the verse. The Piel and Hiphil of this verb are used indiscriminately as those of שִׁחֵת are, which are both given to P; see above, marks of P, no. 19.

24. מֵי הַמַּבּוּל waters of the flood VII 7. 10 (not so ver. 17).

The attempt to create a distinction between the so-called documents in the mode of speaking of the flood is not succesful. When the flood is first mentioned, the unusual word מַבּוּל is defined by the added phrase 'waters upon the earth' VI. 17, VII. 6 P. We then read VII. 7, 10 J of 'waters of the flood', and the same in IX. 11 P. Then VII. 17 J of 'the flood' simply, and so in IX 15, 28 P.

After this examination of all that the critics have to adduce upon this subject I think that it may be safely said that there is nothing in the diction of these chapters that tends in any way to disprove their common authorship, or to create any presumption in favour of the critical hypothesis that different documents have here been combined.

Renan über die späteren Formen der hebräischen Sprache

von

Dr. Max Grünbaum (München).

In der vierten Auflage seiner *Histoire générale et système comparé des langues semitiques* (p. 158 fg.), spricht Renan von den späteren Formen des Hebräischen sowohl in den biblischen wie in den nachbiblischen Schriften, der Mischna und den beiden Talmuden. P. 164 spricht er von dem Gebrauch des Hebräischen in den Übersetzungen der ursprünglich arabisch geschriebenen Schriften mit folgenden Worten:

La connaissance de l'hébreu devint générale quand les Juifs de l'Espagne musulmane, chassés par le fanatisme des Almohades, se refugièrent dans l'Espagne chrétienne, en Provence, en Languedoc. L'arabe alors cessa de leur être familier, et une nuée de patients traducteurs, à la tête desquels il faut nommer les Aben-Tibbon de Lunel, s'attachent, durant tout le XIIIe siècle, à faire passer en hébreu les ouvrages arabes de science, de philosophie, de théologie, qui avaient servi aux études de l'âge précédent. Pour conserver le caractère de ces ouvrages, les traducteurs se trouvaient amenés à ajouter aux propriétés de l'hébreu ancien une foule de formes et de mots empruntés de l'arabe, entre autres les mots techniques de science et de philosophie. Les écrivains originaux du XIIIe et du XIVe siècle y introduisirent, de plus, presque tout le vocabulaire de la Mischna et du Talmud. Telle est l'origine de la langue qu'on a nommée le rabbinico-philosophicum. Cette langue est restée jusqu'à nos jours la langue litteraire des Juifs, on pourrait y distinguer des variétés infinies, selon que les auteurs ont modelé leur

style de préférence sur la bible, la Mischna, la Gemare, selon qu'ils y ont mêlés plus ou moins de mots étrangers. Vers la fin du dernier siècle, et de notre temps, quelques Israélites en Allemagne et en Italie, ont essayé de revenir à l'hébreu biblique le plus pur, et ont composé dans cet idiome des pastiches ingénieux.

L'hébreu rabbinique est donc, à beaucoup d'égards, ce qu'on peut appeler une langue factice, et il justifie un tel nom par ses difficultés et ses anomalies. Cette langue est, pour les formes grammaticales comme pour le dictionaire, bien plus barbare que l'hebreu mischnique, et il serait difficile de soumettre à une classification exacte des mots de toute provenance qu'on y rencontre. Lors même que les vocables sont de bon aloi, ils sont souvent détournés de leur sens et appliqués à des notions métaphysiques par les procédés les plus arbitraires. Grâce à de nombreux barbarismes, les rabbins ont ainsi réussi à se former un vocabulaire scolastique assez complet. Exemples: גּוּף (corps) = substance, personne; הִיּוּלִי (ὕλη) = matière; מוֹפֵת = preuve syllogistique; מַצָּב = état; כְּלַל = la somme; כְּלָלוּת = l'universalité; רַצּוּף = le conséquent; עִנְיָן = sens; תּוֹאָר = forme; תְּנָאִי = condition (בִּתְנַאִי = conditionellement); de תְּנָא donner etc. Une foule de substantifs et d'adjectifs abstraits, dérivés des racines anciennes, complètent ce singulier language: יְאוּת = beauté; אֱנוּשָׁא et אֱנָשׁוּת = humanité; בְּרִירָהוּת = solitude, רוּחָנִי = spirituel, etc.

Die hier aufgezählten Wörter gehören keineswegs in eine und dieselbe Kategorie (wie auch „Rabbins" eine nicht zutreffende Bezeichnung ist), da viele derselben nur in den religionsphilosophischen Schriften, deren Sprache von der des Talmud verschieden ist, vorkommen; auch die Bezeichnung mit langue factice, vocabulaire scolastique ist nicht zutreffend. גּוּף in der Bedeutung substance, personne, kommt im Talmud nicht vor; eigenthümlich ist demselben der Ausdruck גּוּפָא für „an und für sich, die Sache selbst". הִיּוּלִי entspricht dem arabischen هيولى, von welchem es im *Kitâb alta'rifât* (p. ٢٨٩) heisst: الهيولى لفظ يونانى بمعنى الاصل والمادة; im *Guide dé Égarés* (I, 396, N.) kommt auch die Form هيولانى vor (die übrigens auch, wie aus Buxtorf *s. v.* zu ersehen, in den jüdischen Schriften vorkommt). Unrichtig ist es übrigens,

wenn bei Payne-Smith *s. v.* ܗܝܘܠܝ das Wort היולי, mit Berufung auf Buxtorf col. 605, ein chaldäisches Wort genannt wird. Bei Buxtorf heisst es vielmehr: היולי, ὕλη, materia, materia prima, apud Philosophos et Physicos. R. Bechai scribit in principiis Geneseos: והחומר הזה נקרא בלשון הפילוסופים היולי. Da übrigens sowohl bei Payne-Smith (I, 1004) als auch bei Castell-Michaelis die Form ܗܝܘܠܐ angeführt wird, so liegt der Gedanke nahe, dass das arabische Wort nicht direct dem Griechischen sondern dem Syrischen entnommen sei, wie dasselbe wohl auch von anderen Wörtern gilt, so z. B. φληέγμα, بلغم, בלגם (Zunz, *ZDMG*, X, 507), bei Thomas a Novaria (ed. Lagarde, p. 7) حكمة. מופת kommt nur in den philosophischen Schriften vor. In der Bibel wird es, gewöhnlich in Verbindung mit אות, von den Wundern gebraucht, die — wie Gesenius im *Handwörterb.* (8. A. p. 445) sagt — als Zeichen und Beweis göttlicher Machtvollkommenheit betrachtet wurden. Im Thesaurus führt Gesenius (p. 143 a) unter der Bedeutung von מופת auch die von signum, argumentum an, dazu in Parenthese: apud Rabbinos demonstratio, probatio evidens. Das zuweilen in den philosophischen Schriften vorkommende מופת חותך entscheidender (schlagender) Beweis entspricht dem arabischen برهان قاطع, wie auch franz. *trancher* in diesem Sinne gebraucht wird. Den philosophischen Schriften eigenthümlich ist auch das Wort מצב, das genau dem franz. état entspricht, denn so wie état, status von stare, so ist מצב von נצב gebildet. In der Bibel kommt es in der Bedeutung Station vor. בלל kommt auch im Talmud sehr oft vor, im Gegensatz zu פרט, wie denn dieser Ausdruck auch von Abûlwalîd (*s. v.* פרט, p. 586, 2. 24. cf. Ges. *Thes.*, p. 1127 a) angeführt wird. Dieses בלל steht also dem biblischen בל nicht sehr ferne, das dazu gehörige בלות kommt in den philosophischen Schriften vor. רצף kommt im Talmud zumeist in der Bedeutung „auf einander folgend" vor, z. B. שני ימים רצופים, zwei auf einander folgende Tage, welcher Ausdruck aber nichts Auffallendes hat. תאר kommt in der Bedeutung Forma öfter in der Bibel vor; Abûlwalîd erklärt dasselbe mit صفة, in welcher Bedeutung dasselbe — wie aus Buxtorf col. 2552 zu ersehen — in grammatischen Schriften vorkommt (שם התאר). ענין kommt in Koheleth öfter vor. Zu dem ובעם ענינו (Koh. 2, 23) bemerkt Abûlwalîd

(p. 537, 1) فتفسيره معناه اى حاله, was also der von Renan gegebenen Erklärung mit „sens“ entspricht. Auch in Ges. *Thes.* (p. 1050 b) wird zu ענין bemerkt . . . apud Rabbinos res, ens, it. sensus, significatio. תנאי kommt in den talmudischen, wie in den jüdischen Schriften überhaupt sehr häufig vor, so namentlich על תנאי, syrisch ܠܥܠ ܬܢܝܐ, unter der Bedingung. ܬܢܝܐ, wie תנאי stammen wahrscheinlich (nicht von תנא geben, sondern) von ܬܢܐ, תנא, hebr. שנה, iteravit, repetit, duplicavit, da jeder Bedingungssatz aus zwei Sätzen besteht, wie ähnlich das arabische استثنا (Sur. 68, 18) von ثنى. יאות wird unter der Form יאותא — Talm. יאות לך, decet te — als chaldäisches Wort von Gesenius *s. v.* יאה (*Thes.*, p. 557 b) angeführt und mit dem entsprechenden syrischen Ausdruck verglichen. אנושא dürfte schwer nachweisbar sein, während אנשות bei Buxtorf (col. 150) mit humanitas (d. h. Menschheit) übersetzt und eine betreffende Stelle angeführt wird. Im Talmud kommt keines dieser Wörter vor. Statt ברירהת, das jedenfalls unrichtig ist, heisst es in der zweiten Ausgabe ברירות, das wahrscheinlich ein Druckfehler ist statt בדידות, das Buxtorf (*s. v.* בדד, col. 260) mit Solitudo wiedergiebt. רוחני ist das arabische روحانى, das bei Maimonides (*Guide des Égarés*, Text f. 81 b) vorkommt, zu welchem Worte Munk (*ibid.*, p. 281, N.) bemerkt: Par روحانية on entend l'esprit qui préside à un astre ou à une constellation, ainsi que l'apparition de cet esprit. In demselben Sinne kommt רוחני auch in Schemtob Ibn Palquera's מבקש mehrfach vor; so heisst es (ed. Haag f. 38 a): (Mercur) יאמרו כי ישפע מכוכב כח רוחני, welcher Ausdruck auch bei den übrigen Planeten wiederkehrt. In der Bedeutung „geistig“ kommt רוחני auch in Charizi's (Honein b. Ishak's) מוסרי הפילוסופים vor (MS. der Münchener Hof- und Staatsbibliothek f. 83 a), wahrscheinlich als Übersetzung von روحانى. Es wird nämlich ein Spruch des Euklides angeführt, dass die Arithmetik (אריטמטיקא) etwas Geistiges (תכונה רוחנית) sei, das aber durch die Schrift als dessen körperlicher Dolmetscher anschaulich gemacht werde — תֵּרָאֶה על ידי מליץ הגוף, was ganz dem Spruche des Euklides in Arnold's *Arabischer Chrestomathie* (p. 3) entspricht. النحط هندسة روحآنية ظهرت باله. Dieses جسمانية, körperlich, kommt als גשמי auch oft in den philosophischen

Schriften vor. Ein andres Wort für „geistig“ ist נפשי, so in החושים הנפשיים, الحواس النفسانية in Kaufmann's *Theologie des Bachja ibn Pakudah*, p. 15, in welcher Stelle auch روحانية für „übersinnlich“ vorkommt Mit Bezug auf letzteres Wort bemerkt Steinschneider (*Zur pseudepigraphischen Literatur*, p. 69, N.), unter Hinweisung auf das *Literaturblatt des Orient* 1842, No. 51, p. 811 — woselbst wiederum auf Ewald's *Gram. crit. l. arabc*, p. 155, § 264 verwiesen wird — es käme zumeist in Übersetzungen aus dem Syrischeu vor, und sei ein dem aramäischen nachgebildeter Ausdruck.

An einer andern Stelle (p. 161), in welcher von der Sprache der Mischna die Rede ist, heisst es unter Andrem: . . . le futur, s'exprime souvent par l'adjonction du mot עתיד (μέλλω, all. werden); des relations des temps sont marquées avec plus de précision que dans l'ancienne langue, de très nombreux particules, formés avec reflexion (בִּשְׁבִיל, à cause de, בְּלַעֲבִי, vers etc.) rendent possible l'expression des choses rationelles et abstraites.

Mit Bezug hierauf ist folgendes zu bemerken: Das Futurum wird in der Mischna — ebenso wie in der Bibel und allen hebräischen Büchern — mit den gewöhnlichen Präfixen ausgedrückt. עתיד wird nur in emphatischem, feierlichem, gleichsam prophetischem Sinne gebraucht, wenn von der fernen Zukunft (die selbst mit לעתיד לבוא bezeichnet wird) die Rede ist, und namentlich das hervorgehoben wird, was Gott alsdann thun wird; übrigens ist es eine Eigenthümlichkeit mehrerer Sprachen, namentlich Volkssprachen, dass sie auch hier statt der Endung eine Umschreibung anwenden und das Zeitwort in seiner ursprünglichen Form beibehalten. So ist im Neugriechischen θέλω mit dem Infinitiv die gewöhnliche Form des Futurum. Auch die jetzige Form des Futurum in den romanischen Sprachen ist eine Zusammenziehung der früheren Form, in welcher das Futurum durch das Hilfszeitwort haben mit dem Infinitif ausgedrückt ward, dar he, dar ho, donner ai = daré, darō, Je donnerai,[1]) wie man auch in der s. g. cimbrischen Sprache sagt: Ich kann

[1]) Cf. *ZDMG* XLIV (1890), p. 460, N. Die ältere Form kommt zuweilen auch in der neueren Sprache, namentlich in Sprichwörtern vor, so im Don Quijote: Dime con quien andas, decirte he quien eres.

zu machen, entsprechend dem altitalienischen far ho = farò. (Schmetter, *Über die s. g. Cimbern*, u. s. w., p. 694).

Was das Wort בשביל betrifft, so ist dasselbe weit weniger abstract als das französische à cause de. בשביל, vom hebr. שביל Pfad, Weg entspricht dem deutschen „wegen, von wegen“ vom Weg hergenommen. בלפי wäre besser mit en face, vis à vis zu übersetzen; בלפי ist nach Luzzatto (*Elementi grammaticali del caldeo biblico e del dialeto talmudico*, § 21) das contrahirte כל אפי, von אף Gesicht, mit zwei Präfixen, die auch sonst oft im Talmud vorkommen. Die hier erwähnten Wörter kommen übrigens nicht nur in der Mischna sondern auch in der Gemara vor. An einer andren Stelle (p. 233 fg.), in welcher von der Sprache des Talmud die Rede ist, sagt Renan: Une scolastique ténébreuse y multiplie les conjunctions composées (. . . . אף על גב ד, quoique, ... איידי ד parceque etc.) et les substantifs abstraits. . . . Les particules surtout offrent de nombreuses singularités (אגב גרא, à cause de, אוותואום, εὐθύς, d'abord, אדרבא, au contraire etc.) Quant aux formes grammaticales . . . elles echappent souvent à toutes les analogies, et semblent justifier jusqu'à un certain point, le nom de langue artificielle, qui a été donnu à la langue du Talmud comme à la langue rabbinique (voir ci-desus p. 164).

Die angeführten Beispiele sind nun aber weit mehr sinnlich-concret und volksthümlich zu nennen als scholastisch-künstlich. Dem Ausdruck אף על גב liegt das Wort גב, Rücken zu Grunde, in welcher Bedeutung das Wort auch im Hebräischen vorkommt, wie auch syrisch ܓܒ, ܥܠ ܓܒ für super gebraucht wird (Ges. *Thes.*, *s. v.* גבב, p. 256a; Dietrich, *Abhandlungen für semitische Wortforschungen*, p. 161). אף על גב bedeutet also: Auch das zu Grunde gelegt, wörtlich: Auch auf dem Rücken jener Sache, wie z. B. in der Stelle Megilla 3 a: אף על גב דאיהו לא חזי מוליה חזי „Wenn er es auch nicht gesehen, so hat es doch sein Schutzgeist (nach Raschi's Erklärung) gesehen.“ Nach der Bedeutung des Wortes פה (aram. פום, לפום) und על פי (Ges. *Thes.*, p. 1088 b) als „auf Grund von“, wird auch אף על פי in demselben Sinne gebraucht, wie z. B. אף על פי שחטא ישראל הוא (Sanhedrin 44a, mit Bezug auf חטא ישראל Jos. 7, 11) „wenn es auch gesündigt hat, so ist es doch immer mein Volk Israel.“ Wie

diesen Wörtern Rücken und Mund, so liegt dem איידי das Wort יד zu Grunde, entsprechend dem על יד, على يد und dem syrischen ܒܝܕ = ope, per et propter, ܠܘܬ ܝܕ = juxta (Roediger, *Chrest. syr.*, 2. A., Gloss. p. 54 b). איידי ist eines der vielen von Luzzatto (l. c. § 21) angeführten Wörter, in in denen א für על steht. Hierher gehört dann auch אגב גררא, von גרר, nach sich ziehen, nachschleifen, wie in dem Satze: מצוה גוררת מצוה ועברה גוררת עברה „Eine gottgefällige Handlung zieht eine andere nach sich, wie eine Sünde eine andre.“ אגב גררא wird also von einer Sache gesagt, die gleichsam in's Schlepptau genommen wird und bedeutet also à propos de, nicht à cause de. אדרבא (bei Luzzatto § 97, p 87) von רבא „viel“, entspricht dem französischen mais, dem spanischen mas von magis, es bedeutet sed magis, wie man mittellat. für sed potius sagte (Diez, *Et. WB.*, *s. v.* Mai). אוותואום oder אוותיאום im Aruch und bei Buxtorf wird bereits im Aruch als ein griechisches Wort erklärt (bei Buxtorf εὐθύς); es ist eines der vielen griechischen Wörter, die im Talmud vorkommen, und ist also nicht besonders bemerkenswerth.

Die obigen Ausdrücke, sowie noch viele andre derselben Kategorie, gleichen denen der Volkssprache auch in so fern, als viele Abkürzungen und Contractionen dabei vorkommen.[1]) Was aber die grammatischen Formen betrifft, so kehren diese so regelmässig wieder, dass man daraus allerdings eine Grammatik construiren kann, wie es ja auch Grammatiken einzelner Volkssprachen giebt, trotzdem dass diese in Vergleich zu der Schriftsprache viele Anomalien darbieten.

Die Sprache des Talmud ist keineswegs „une langue factice“, wie denn auch Luzzatto in der Vorrede zu dem erwähnten Buche diese Bezeichnung für unrichtig erklärt. Die

---

[1]) In Folge der Verkürzungen und Abschleifungen verliert die ursprüngliche Sprache, wie sie in der Schrift zu Tage tritt, in der Volkssprache oft ihren ursprünglichen Charakter. So haben mehrere italienische Dialekte durch das Ausstossen der Vocale etwas Rauhes und Hartes erhalten, während süddeutsche Mundarten in Folge des Abwerfens der Consonanten etwas Weiches und Wohllautendes haben, wie im folgenden Schnadahüpfel: Annamarie wendi — Annamarie dradi — Annamarie wannidi nit het, Annamarie was tati — d. h. Anna Marie wende dich, A. M. dreh' dich, A. M. wenn ich dich nicht hätt', A. M. was thät' ich.

talmudische Sprache ist keine künstlich gemachte Sprache, das ist sie schon nicht in ihrer Eigenschaft als vorherrschend gesprochene, leidenschaftliche, dialectisch debattirende Sprache. Eher noch lässt sich die Benennung auf die Sprache der jüdisch-philosophischen Schriften anwenden, in Wahrheit aber passt sie auf alle philosophischen Ausdrücke, die ihrem Wesen nach eine „langue factice“ sind. Denn die Sprache überhaupt, die Sprache wie sie gewöhnlich gesprochen wird, ist ursprünglich sinnlich concret, leidenschaftlich. Hass und Liebe, Leid und Freud, Schmerz und Lust, Furcht und Hoffnung sind die Erzeuger der Sprache.

Es giebt wohl keine Sprache, die für diese verschiedenen Affecte nicht die entsprechenden Ausdrücke besässe, keine von der man sagen könnte, sie sei für Gefühlsäusserungen nicht geeignet, wohl aber giebt es Sprachen, denen die philosophische Terminologie fehlt. So klagt z. B. Lucrez mehrmals (I, 137, 31, III, 260) über die Egestas patrii sermonis, wie denn in der That die lateinische Sprache sich von der griechischen auch darin unterscheidet, dass ihr für philosophische Begriffe die Worte fehlen, wie das auch Seneca (*Epist.* 58) sagt.

Eben desshalb kommen auf diesem Gebiete am meisten Lehn- und Fremdwörter, sowie Nachbildungen fremder Ausdrücke vor. Dasselbe ist nun auch bei den jüdisch-philosophischen Schriften der Fall. So ist z. B. das Wort מופשט für „abstract“ wahrscheinlich Nachbildung des arabischen مجرد, wie man auch im Deutschen neben „abstracte“ auch „abgezogene“ Begriffe sagt, während als Hauptwort nur „Abstraction“ (Αφαίρεσις) gebraucht wird. Dem arabischen Worte lautlich und sachlich ähnlich ist das Talmudische גרד = scalpere, decorticare, גרדא = cortex, בשמא גרידא übersetzt Buxtorf (col. 472) mit Nomine nudo, wie auch Sachs (*Beiträge*, I, 102) damit das syr. קריחאית „die nackte Wahrheit“ vergleiche.

Deutlicher als bei מופשט ist bei andren Wörtern die Nachbildung des arabischen Wortes erkennbar, wie bei letzterem die Nachbildung des griechischen Wortes. So z. B. מה שאחורי המבע — بعد الطبيعة — τὰ μετὰ τὰ φυσικά für Metaphysik, die Übersetzung von متكلمين mit מדברים, in

den lateinischen Übersetzungen Loquentes (*Guide des Égarés*, I, 335 N), die von الجوهر الفرد mit העצם הפרדי (*ibid.*, I, 186 N.), die von جوهر mit פניני (Steinschneider, *Alfarabi*, p. 65, N. 9 b).

Nachbildungen arabischer Ausdrücke finden sich übrigens auch auf andrem als dem philosophischen Gebiete, nämlich da, wo im Hebräischen kein entsprechender Ausdruck vorhanden ist. Dahin gehört das, früher (*ZDMG.*, XXIII, 630) von mir angeführte כוונה וחג im Kuzari (II, 23, ed. Cassel, 1. A. p. 129, 2. A. p. 125). כוונה das gewöhnlich wie in demselben Satze (מנהג בלתי כוונה) die Richtung aller Gedanken auf einen Punct, die Andacht, bezeichnet ist hier Nachbildung des ar. قبلة, während חג im Sinne von حج gebraucht wird.[1])

Hebräische Nachbildungen arabischer Ausdrücke habe ich an einer andren Stelle derselben Zeitschrift (XXXIX, 1885, p. 587 fg.) angeführt. Eben daselbst und in der Anmerkung (XL, p. 286) habe ich mehrere Nachbildungen aus andren Sprachen erwähnt. Diese Nachbildungen haben in der That immer etwas künstliches, denn sie sind nicht organisch aus dem Leben der Sprache hervorgegangen, sie sind Nachahmungen fremder Ausdrücke. Zu den in dieser Beziehung merkwürdigen holländischen Wörtern (XL, *ibid*) gehört auch Schouwburg, das — wie das deutsche Schaubühne im vorigen Jahrhundert — für „Theater“ gebraucht wird.

[1]) Hirschfeld's Textausgabe steht mir nicht zu Gebote.

הערות לערוך השלם

מאת

S. J. Halberstam (Bielitz).

חלק א׳ עמוד XII שורה 6: וכבר פירוש הפרק. צ״ל: וכבר פירוש ברוש הפרק.
ר׳ יצחק האורלני : עי׳ מ״ש החכם גראָס במאגאזין להחכם
ברלינער שנה א׳ עמוד 79 שצ״ל כן גם במזבח כפרה: האורלני.
ולדעתו הוא ר׳ יצחק בר מנחם (שלא כדעת החכם צונץ בקורות
הפייטנים שלו עמוד 127 שהוי׳ קודם לזמן זה.)
עמוד XX ע״ד ערוך רב צמח יש להוסיף גם מה שמובא ביוחסין השלם
עמוד 200: וכן פי׳ רב צמח גאון בערך הפ״א מפגר שנים עשר
אלף חכמים.
עמוד XXX ר׳ יעקב בעל הטור. יש להוסיף גם מ״ש בפי׳ הטור על
התורה פרשת נח.
עמוד XXXVI שורה 18: כספר. צ״ל בספר פורת יוסף.
עמוד 145. אנטונינום. עי׳ מ״ש רז״ף ז״ל במבוא הירושלמי דף צ״ג ודף קמ״ו
כי הזמן אינו מסכים שיהיה אלכסנדר כיורם הברו של ר׳ יהודה
נשיאה. ועי׳ גם מ״ש הג״מ שי״ר בצופה למגיד 1878 עמוד 279.
עמוד 222 אפוסטומום. עי׳ מה שכתבתי במ״ע צרפתי רעוויע *R E J* שנה
א׳ עמוד 54
חלק ב׳. עמוד 85 בית השיאבה. כן כתב ג״כ רנ״ק בכוף ספרו מורה
נביכי הזמן.
עמוד 149. בעלי ש״ס. ערך זה צריך למחוק. עי׳ דקדוקי סופרים מהרב ר״נ
ראבינאוויץ לסנהדרין דף קנ״ג כי בכל הכ״י נמצא: בעלי תלמוד.
ורק מן הצענזור בא השנוי: בעלי ש״ס.
עמוד 183. ברבי. ע״י מ״ש החכם ב״נ בצופה למגיד שנה 1875 עמוד 291.
עמוד 215. בתולת הזורד. לענ״ד לא כיון בעל הערוך זכנוי. כבוד הגאון
על ר״ח כי לא יכנה אותו כן בשום מקום אף כי בסתם. אמנם
כוונתו על רב האי שהזכיר מקודם אמנם גם ר״ח לקח פירושו מרב
האי גאון.
חלק ג׳ עמוד 154 שורה 15. לאנדויער. צ״ל: לאנדויא.
עמוד 279. דזיד. עי׳ מה שכתבתי בכבוד הלבנון שנה עשירית מחברת
שניה עמוד 15. ועי׳ המגיד 1881 נ׳ 40 עמוד 233

den lateinischen Übersetzungen Loquentes (*Guide des Égarés*, I, 335 N), die von الجوهر الفرد mit העצם הפרדי (*ibid.*, I, 186 N.), die von جوهر mit פניני (Steinschneider, *Alfarabi*, p. 65, N. 9 b).

Nachbildungen arabischer Ausdrücke finden sich übrigens auch auf andrem als dem philosophischen Gebiete, nämlich da, wo im Hebräischen kein entsprechender Ausdruck vorhanden ist. Dahin gehört das, früher (*ZDMG.*, XXIII, 630) von mir angeführte כוונה וחג im Kuzari (II, 23, ed. Cassel, 1. A. p. 129, 2. A. p. 125). כוונה das gewöhnlich wie in demselben Satze (מנהג בלתי כוונה) die Richtung aller Gedanken auf einen Punct, die Andacht, bezeichnet ist hier Nachbildung des ar. قبلة, während חג im Sinne von حج gebraucht wird.[1])

Hebräische Nachbildungen arabischer Ausdrücke habe ich an einer andren Stelle derselben Zeitschrift (XXXIX, 1885, p. 587 fg.) angeführt. Eben daselbst und in der Anmerkung (XL, p. 286) habe ich mehrere Nachbildungen aus andren Sprachen erwähnt. Diese Nachbildungen haben in der That immer etwas künstliches, denn sie sind nicht organisch aus dem Leben der Sprache hervorgegangen, sie sind Nachahmungen fremder Ausdrücke. Zu den in dieser Beziehung merkwürdigen holländischen Wörtern (XL, *ibid*) gehört auch Schouwburg, das — wie das deutsche Schaubühne im vorigen Jahrhundert — für „Theater" gebraucht wird.

[1]) Hirschfeld's Textausgabe steht mir nicht zu Gebote.

הערות לערוך השלם

מאת

S. J. Halberstam (Bielitz).

חלק א' עמוד XII שורה 6: וכבר פירוש הפרק. צ"ל: וכבר פירוש ברוש הפרק.
ר' יצחק האורלני: עי' מ"ש החכם גראָם במאנאצין להחכם ברלינער שנה א, עמוד 79 שצ"ל כן גם במזבח כפרה: האורלני. ולדעתו הוא ר' יצחק בר מנחם (שלא כדעת החכם צונץ בקורות הפייטנים שלו עמוד 127 שהי' קודם לזמן זה.)
עמוד XX ע"ד ערוך רב צמח יש להוסיף גם מה שמובא ביוחסין השלם עמוד 200: וכן פי' רב צמח גאון בערך הפ"א מפגר שנים עשר אלף חכמים.
עמוד XXX ר' יעקב בעל הטור. יש להוסיף גם מ"ש בפי' הטור על התורה פרשת נח.
עמוד XXXVI שורה 18: כספר. צ"ל בספר פורת יוסף.
עמוד 145. אנטונינום. עי' מ"ש רז"ף ז"ל במבוא הירושלמי דף צ"ג ודף קמ"ו כי הזמן אינו מסכים שיהיה אלכסנדר כיורם הברו של ר' יהודה נשיאה. ועי' גם מ"ש הג"מ שי"ר בצופה למגיד 1878 עמוד 279.
עמוד 222 אפוסטומום. עי' מה שכתבתי במ"ע צרפתי רעוויע *R E J* שנה א' עמוד 54
חלק ב'. עמוד 85 בית השיאבה. כן כתב ג"כ רנ"ק בכוף ספרו מורה נביכי הזמן.
עמוד 149. בעלי ש"ס. ערך זה צריך למחוק. עי' דקדוקי סופרים מהרב ר"נ ראבינאוויץ לסנהדרין דף קנ"ג כי בכל הכ"י נמצא: בעלי תלמוד. ורק מן הצענזור בא השנוי: בעלי ש"ס.
עמוד 183. ברבי. ע"י מ"ש החכם ב"ג בצופה למגיד שנה 1875 עמוד 291.
עמוד 215. בתולת הזורד. לענ"ד לא כיון בעל הערוך וכנוי. כבוד הגאון על ר"ח כי לא יכנה אותו כן בשום מקום אף כי בסחם. אמנם כוונתו על רב האי שהזכיר מקודם אמנם גם ר"ח לקח פירושו מרב האי גאון.
חלק ג' עמוד 154 שורה 15. לאנדויער. צ"ל: לאנדויא.
עמוד 279. דזוד. עי' מה שכתבתי בכבוד הלבנון שנה עשירית מחברת שניה עמוד 15. ועי' המגיד 1881 נ' 40 עמוד 233

עמוד 426. חמה · · · · בתקופת תמוז. עי' מה שכתבתי בכבוד הלבנון שנה ששית תרכ"ו עמוד 230, 235.

חלק ד' עמוד 205. שורה 12: כַּוֵּוי. עי' גם תלמיד בבלי ביצה דף ל"ו סע"א: דאית ביה כוי.

חלק ה' עמוד 279. בענין החקירה אם נכתבה המשנה עי' גם מה שכתבי בכבוד הלבנון שנה עשירית מחברת שניה עמוד 7 והלאה.

עמוד 84 משתוקא. עי' מה שהביא הר"נ ראבינאוויץ בדקדוקי סופרים מגלה דף נ' (לדף י"ח) בשם הג"מ שי"ר ומובא גם בצופה למגיד.

עמוד 238. ונחמתא בקדיש. עי' מ"ש הג"מ שי"ר בכרם חמד ח"ג עמוד 46.

חלק ו' עמוד 31 הערה 3 ר' אברהם קבס. עי' מה שכתבתי בישרון ש"ה עמוד קס"ג

עמוד 51 הערה 6. ומסתכנין. עי' מה שכתבתי בהנשר ש"ה עמוד 15.

עמוד 316. עמסוני = גמזו. על זה העיר כבר החכם ב"ג בצופה למגיד 1858 עמוד 170. ועי' מכתב חדש להחכם גרעץ 1870 עמוד 527. ועי דברי יוסף שווארץ ח"ב דף מ"ט. ועי' מ"ש הר"מ שטראשון בס' נתיבות עולם לרצ"ה קאצינעלינבויגין דף קט"ו.

עמוד 259 הערה 3, 4. בר"ח נמצא: ומכוונין ישראל את לבם ואומרים שמא יעמוד משטין עלינו נדקדק במצות. והריט"בא לא הביא בשם את הערוך והוסיף: אמר בנימיסיהן עסקין (ולשון זה לקוח מירושלמי המובא מר"ח דף ל"ב ע"ב) והאבודרהם העתיק ופי' זאת ללשה"ק: סבר קיים מצות תקיעה.

עמוד 304 ר עזריעל. צ"ל ר' עזריאל. וע' מה שכתבתי בצופה למגיד שנה י"ד עמוד 395.

חלק ח' חין הערך. עמוד 3 שר שלום. עי' מה שכתבתי בכבוד הלבנון שנה שניה תרכ"ה עמוד 313.

השלמת ערוך השלם. עמוד 11 טויזן. רחוק בעיני שיכוין מהר"של למלה ערבית.

עמוד 29. עם עער מן אסיא. כבר הביא דיעה זאת החכם גרעץ בספרו ח"ג עמוד 701.

עמוד 66. פזמון. עי' מה שהעירות בצופה למגיד שנה י"ד עמוד 335 והערתי העתיק גייגער לל"א במכתבו העתי שנה 1870 עמוד 307.*)

---

*) [עי' החכ' ל' דוקעס בליטעראטורבלאטט דעס אריענטס 1843 דף 519 הערה 35 ובמאנאטסשריפט לפראנקל הלק ח' (1859) דף 124—122. ג. א. ק.]

L'enterrement de Jacob d'après la Genèse

(XLIX,29 — L,14)

par

Prof. J. Halévy (Paris).

Ce récit contient trois divisions formant autant de courtes périodes, sur lesquelles quelques remarques ne seront pas superflues.

1. Jacob mourant manifeste le désir d'être enterré à Hébron, en Chanaan, dans la grotte de Makpéla, qu'Abraham avait achetée à Ephron l'Hétéen, à titre de caveau sépulcral de sa famille (XLIX, 29—32). La rédaction ne demande que peu d'observations. Le singulier עַמִּי a lieu d'étonner en présence du pluriel עַמָּיו du verset 33; cependant l'antiquité de cette leçon ressort des Septante qui ont le suffixe singulier même au verset 33 (πρὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ = Vulgate: ad populum suum). L'inconséquence des ponctuateurs vient probablement de l'orthographe défective qui affecte souvent les suffixes du pluriel, tandis que la conséquence des Septante doit être assignée à la répugnance d'imaginer les patriarches réunis dans l'autre monde à des peuples étrangers. Dans la réalité, cette difficulté n'existe pas aujourdhui, sachant d'une part que le mot hébreu עַם désigne aussi, comme c'est le cas ordinaire en arabe, les proches parents, et de l'autre que les anciens Sémites imaginaient les habitants du Šeol, groupés en familles.

Au verset 30, אֶת־הַשָּׂדֶה doit être traduit „avec le champ (Delitzsch) "conformément au récit de la Genèse XXIII, 13, 17, 20.

La troisième personne, du pluriel קָבְרוּ est probablement employée par cette raison que Rebecca mourut pendant le séjour de Jacob à Paddan-Aram; aux funérailles d'Isaac,

Jacob était assisté d'Ésaü (XXXV,29). C'est à l'enterrement de Léa que Jacob était seul (בְּבַדּוֹ) et cet acte exécuté en présence des habitants d'Hébron confirmait son droit sur la grotte. C'est le sens du verset 32 que les critiques modernes considèrent à tort comme superflu; le mot מִקְנָה signifie „acquisition" en général et שֵׁאת בְּנֵי חֵת visent l'éventualité d'une contestation de la part des héritiers d'Éphron; alors les autres citoyens pourront constater ses droits devant les juges.

Il y a fort peu à dire sur la deuxième division du récit, qui relate la mort de Jacob, son embaumement et la permission demandée et obtenue par Joseph de se rendre dans le Chanaan afin d'y enterrer son père (XLIX,33—L,6). ויאסף את רגליו אל המטה rappelle XLVIII,2 qui signale l'effort fait par Jacob de rester assis sur le lit durant les dernières paroles qu'il adressa à ses enfants en présence de Joseph. Cet effort avait pour but de leur inspirer du respect à l'égard du frère haï autrefois et devenu actuellement le seul soutien de la famille. Quand il eut fini de parler, il se recueillit et attendit tranquillement la mort: après une courte agonie (ויגוע) son âme se réunit avec les siens dans le Šéol (ייאסף אל עמיו); cette expression constitue un euphémisme au lieu de וימת; celle de יד שאלה a toujours un sens péjoratif.

L,5. אשר כריתי לי „que j'ai creusé pour moi" savoir dans l'intérieur de la grotte qui est le lieu de sépulture des ancêtres, קְבָרֵיהֶם (XLVII,30). La plupart de exégètes modernes ont confondu קֶבֶר avec קְבוּרָה et se sont lancés dans des spéculations imaginaires en croyant qu'il s'agissait d'un tombeau différent situé à Sichem. La troisième partie qui décrit la solennité du convoi, sa marche et son retour en Égypte (L,7—14) ne demande aucune remarque au point de vue de l'exégèse, mais présente d'énormes difficultés géographiques qui n'ont pas été levées jusqu'à ce jour. Voici en quoi elles consistent. Le convoi parti d'Égypte s'arrête dans une localité nommée גרן האטד pour célébrer un deuil de sept jours. La raison de cet arrêt n'est pas claire: la cérémonie aurait dû avoir lieu après la sépulture et à l'endroit où elle avait été faite. Encore moins incompréhensible est ce fait que la localité qui vient d'être nommée était située de l'autre côté du Jourdain, בעבר הירדן (v. 10); le convoi a donc fait le tour de

la mer Morte du côté de l'est et le cercueil de Jacob a été ensuite transporté de là jusqu'à Hébron en traversant le Jourdain. On se demande à quoi servait ce long tour inutile? N'aurait-il pas été plus simple d'aller directement à Hébron ou du moins de s'arrêter à une petite distance de cette ville, si les Égyptiens ne pouvaient pas ou ne voulaient pas y pénétrer? Ces difficultés sont déjà assez grandes pour qu'on cherche à les aggraver encore en acceptant l'avis de Saint Jérôme qui identifie Goren-Haaṭad avec la localité nommée בֵּית חָגְלָה à une heure de l'embouchure du Jourdain du côté de l'ouest et faisant partie du territoire de la tribu de Juda (Josué XV, 6). En présence de pareils embarras, quelques uns des critiques ont, suivant leur usage, coupé le noeud au lieu de le délier. Bunsen suppose que le texte portait primitivement au lieu de הירדן „le Jourdain" חַנַּחַל c'est-à-dire נחל מצרים, le torrent d'Égypte ou le Wad-el-'Ariš près de Gaza. Mais עבר הנחל est purement oiseux puisqu'il est notoire que la Palestine ne va pas au delà. Les autres qui maintiennent la localisation fournie par Saint Jérôme considèrent les mots בעבר הירדן comme une interpolation bien qu'ils soient mis deux fois, aux versets 10 et 11. Dillmann qui se rend compte de la violence de ce procédé, préfère prendre le mot הַכְּנַעֲנִי pour une glose afin d'écarter la difficulté qui résulte de ce fait qu'il n'y avait pas de Chananéens au delà du Jourdain. Quant au fond même de l'énigme, à savoir la singularité de l'itinéraire, il se contente de repousser l'idée émise par MM. Kautzsch et Socin que Goren-haaṭad était peut-être d'après une ancienne tradition le lieu de sépulture de Jacob, mais il n'est pas loin de voir dans la description de la marche un manque de reflexion de la part du narrateur. (Wie freilich der ägyptische Zug dazu gekommen sein soll, statt des geraden Wegs über Rhinocolura und Beeršeba' die Richtung um das todte Meer herum einzuschlagen, darüber giebt Verfasser keinen Aufschluss und hat wohl nicht weiter reflectirt). Le subterfuge est ingénieux mais peu vraisemblable. Pendant quelque temps je croyais que le narrateur avait voulu créer un précédent typique à la sortie d'Égypte et à l'entrée des Israélites en Palestine qui s'est faite à la suite du tour de la Mer morte et le passage du Jourdain, mais cette idée ne tient pas debout, car cette longue tournée est toujours considérée comme

une punition de la désobéissance du peuple et n'était pas primitivement prévue. (Nombres XIV, 1—10. Deutéronome I,26). Un nouvel examen m'a montré que la difficulté est simplement due à une erreur d'exégèse traditionelle qui prend la locution עבר הירדן dans le sens de „au-delà du Jourdain". J'ai prouvé depuis longtemps que עבר הנהר tout seul peut désigner l'une et l'autre rive du fleuve; il en est de même de עבר הירדן et comme il ne viendra à l'idée de personne de se rendre d'Égypte à Hébron autrement que par la voie directe de Rhinocolura, il faut entendre par עבר הירדן la Palestine cisjordanique. Or, la Palestine proprement dite est un pays de montagnes borné de plaines du côté du sud et de l'ouest. Le convoi, qui se composait d'une division de cavalerie et de chars de guerre, était donc obligé non seulement de faire halte au pied du haut plateau, sans pouvoir avancer avant de prendre des mesures particulières, mais, réflexion faite, de s'y arrêter tout-à-fait, de crainte que l'arrivée subite des détachements égyptiens ne causât un soulèvement des habitants et n'apportât par conséquent un grave trouble dans l'exécution de l'enterrement. Grâce à cette réflexion, la récit devient d'une clarté parfaite. Les Égyptiens empêchés d'assister à l'enterrement à Hébron, célèbrent un deuil de sept jours à la dernière station qui est Goren-haaṭad (v. 10). Les Chananéens indigènes contemplent la cérémonie funèbre du haut de leurs montagnes et perpétuent cet évenément par le nom qu'ils donnent à la vallée où il a eu lieu (v. 11). Enfin, les Hébreux seuls portent à Hébron le cercueil de Jacob, le déposent dans la grotte de Makpéla et reviennent aussitôt auprès des Égyptiens avec lesquels ils retournent en Égypte (versets 12—14). Rien n'est plus simple ni plus conforme à l'état des relations anciennes qui existaient réellement entre l'Égypte, suzeraine légale de la Palestine, et ses vassaux chananéens toujours prêts à se révolter quand ils soupçonnaient qu'on voulait changer l'état de choses et s'introduire militairement dans leur pays.

Il reste un seul point à élucider, savoir l'identité de la localité appelée par la Genèse גֹּרֶן הָאָטָד. Je crois y parvenir à l'aide des considérations suivantes. La signification de ce nom est des plus claires.

Il signifie „l'aire aux épines", visiblement à cause de

nombreux buissons d'épines qui se trouvaient dans le voisinage. Ces arbrisseaux qui ne sont bons qu'à faire du feu (Juges IX, 15. Psaumes LVIII, 10) sont très répandus dans les terres arides du sud de la Judée, néanmoins pour qu'une localité leur emprunte son nom, il faut croire qu'ils s'y sont fait remarquer par une abondance extraordinaire et cette circonstance donne à penser que, peut-être, la localité en question n'est pas restée tout-à-fait inconnue dans la géographie ultérieure de la Palestine. Il est vrai qu'un nom de lieu גֹּרֶן הָאָטָד ou אָטָד tout court ne figure dans aucune nomenclature géographique de la Bible, ni chez les auteurs postérieurs, mais pour pouvoir affirmer sa disparition réelle, il faut encore s'assurer qu'il ne se cache pas sous une forme synonyme, quoique matériellement différente. Au cours de nos études bibliques, nous avons eu souvent l'occasion de constater que plusieurs noms de lieu, au fond identiques, n'ont été différenciés que par suite de la diversité de forme qu'ils revètent chez les auteurs qui les mentionnent. Quoi de plus curieux que les localités censées introuvables לַיְשָׁה et מַדְמֵנָה (Isaïe X, 30, 31) qui, grâce au principe de synonymie, ont été reconnues comme identiques avec celles plus connues sous les formes respectives כְּפִירָה et עָפְרָה? Cememe fait s'est produit en effet, à notre grande satisfaction pour le nom que nous étudions. Si une ville nommée אָטָד ne se trouve pas dans les textes qui sont à notre portée, nous y constatons une ville synonyme et le hasard veut que nous puissions les identifier l'une avec l'autre sans grands frais d'érudition.

Le livre de Josué XV, après avoir énuméré les villes de la Philistie depuis Accaron ou Eqron jusqu' à Gaza, s'étendant sur la plaine qui forme la limite occidentale du plateau montagneux de la Judée (versets 44—47) procède immédiatement à enregistrer les villes de la montagne, הָר. La première ville qu'il cite s'appelle Šamîr, שָׁמִיר, mot qui est absolument synonyme de אָטָד et signifie „épines, buisson d'épines.“ Comme l'auteur vient de parler du territoire de Gaza, il est presque certain que Šamir est situé dans le voisinage immédiat, et par conséquent au coin sud-ouest de la Judée, c'est-à-dire, justement sur le passage des caravanes qui venant d'Égypte et ayant traversé le Wâd-el-'Ariš

veulent se rendre en Judée, surtout dans la Judée du sud, par le chemin le plus court. Par bonheur, le nom de cette ville s'est conservé jusqu'à nos jours dans la ruine Umm-Šaumera (Rob. III, 862) ou Sumra (Guérin, Judée III, 364), située à 5 heures au sud-ouest d'Hébron et c'est dans la plaine adjacente utilisée par les montagnards de Šamîr pour la culture du blé comme semble l'indiquer le titre de גֹּרֶן „grange, aire", qu'a été probablement célébré le deuil de Jacob.

Le sens et l'unité intérieurs une fois établis, nous procédons à l'examen de l'opinion de l'école critique qui trouve dans ce récit un amalgame de trois documents différents. La première pièce, XLIX 29—33 est attribuée à A, à cause du style diffus et de certaines expressions qui seraient propres à cet auteur, mais surtout par cette raison que d'après C, l'écrivain présume de XLVII, 29—30, Jacob confia à Joseph seul la charge de l'enterrer en Chanaan. La faiblesse de ces arguments apparaît facilement: les marques du style ne tirent pas à conséquence même dans les littératures plus rapprochées de notre temps et le plus souvent l'insistance de l'auteur sur un point donné ne nous paraît fatigant que parce que nous ignorons l'importance qu'il avait à cette époque. Quant à la contradiction avec XLVII, 29—30, elle est purement imaginaire: c'est Joseph seul, comme haut fonctionnaire de Pharaon, qui pouvait être chargé de cette délicate mission consistant à obtenir la permission de transporter le cercueil de Jacob au dehors de l'Égypte, mais cela n'exclut nullement la recommandation collective faite dans le même sens dans XLIX, 29 et suivants, car, si Joseph était venu à disparaître à ce moment, ses autres frères auraient dû se charger de cette mission dont ils étaient également informés.

Il y a plus, l'expression וַיְצַו אוֹתָם, dont l'authenticité, malgré son absence dans la version des Septante, est garantie par L, 12, est la suite naturelle du verset 28 qui résume le récit relatif aux dernières paroles et bénedictions de Jacob; or, ce verset contient la locution אִישׁ כִּבְרָכָתוֹ בֵּרַךְ qui dans la Genèse n'a d'analogie que dans celles de אִישׁ כְּפִתְרוֹן חֲלֹמוֹ חָלָמְנוּ et אִישׁ כַּחֲלֹמוֹ פָּתָר de XLI, 11 et 12 qui font partie du document B d'après l'avis unanime des critiques eux-mêmes. Au contraire le rapprochement essayé par quelques uns avec Genèse I, 27 et V, 1—2 se borne au verbe ברך seul et est

partant tout-à-fait insignifiant. Voilà, je crois, une preuve convaincante que la distinction des sources ne repose sur aucune base solide; et, comme d'autre part la double nature d'exhortations et de bénedictions du discours de Jacob, indiquée au verset XLIX, 28 répond exactement à la teneur des versets 1 (prédiction = bénédiction) et 2 („écoutez votre père" = exhortation), nous avons le droit d'admettre que tout le chapitre XLIX, en réservant la question de savoir si le discours existait déjà auparavant, est l'oeuvre d'un seul narrateur, naturellement le même qui a écrit l'épisode L, 1—14 qui s'y rattache intimement. Devant l'intégrité de l'ensemble disparaît naturellement aussi la prétendue ingérence du rédacteur final dans XLIX, 29a, passage que d'autres critiques assignent d'ailleurs au premier Elohiste ou A.

רב סעדיה גאון על דבר הכוזרים.

(מברת יגן ואבל לפטירת הרב החכם הגדול מוהר"ר חנוך יהודה **Dr. Alexander** קאהוט זללה"ה, בעל הספר הנכבד אשר אין ערוך לו — העורך השלם)[1].

מאת

Dr. A. Harkavy (St. Petersburg).

בימי חיי הגאון רב סעדיה אלפיומי היתה מלכות הכוזרים בעצם תקפה, ותמיד היו מלחמות כבדות בינה ובין ממשלת הכליפים הערבים ושרי צבאותיהם בפרס ובמדינות הרי הקויקאזים, ולפעמים גבר עמלק ונצח את הכוזרים, אולם פעמים רבות היה גם להפך כי הכאקאנים המושלים בארצות כוזר היתה ידם על העליונה ינצחו את הערבים. וכבר הבאתי במגיד לשנת 1877 (עמוד 357) ובמאסף נרחים (I, 2) כי היהודים יושבי בבל ופרס קוו בומנים קדמונים כי תצלח יד הכוזרים להשמיד את ממשלת הכליפים הערבים. מפאת כל זה אין ספק כי שמע הגאון בבבל את שֵׁמַע הכוזרים שהיו מפורסמים מאד בימים האלה גם בספרות בני ישמעאל. ובאמת מצאתי כי הזכיר הגאון את הכוזרים איזה פעמים, אשר לא למיהר יהי לאספם במקום אחד; ואשמח אם יעורר אחד הדורשים והחוקרים בספרי רס"ג להוסיף עוד מקומות אחרים אשר לא נתגלו לי.

א. בפירושו הארוך לפרשה תרומה מצאתי את המקום הזה אודות השם חירם למלכי צור:

ואנה כמא כל מלך ללערב יסמי כליפה. וכל [מלך לל]כזר יסמי באקאן. וכל מלך למצר יסמי פרעה. וכל מלך [ל]פלשתים יסמי אבימלך. ולעמלק יסמי אגג כך פי ומאן משה וירם [מא]גג מלכו. וכל מלך לחצור יסמי יבין כמא וגדנא הדא אלאסם למן כאן פי איאם יהושע ולמא [ולמן] כאן פי איאם דבורה. וכל מלך לצור יקאל לה חירם מנהא קאל חירם מלך צור לחירם אבי.

ונעתיק דבריו לעבריית: והנה זהו כמו שכל מלך לערבים נקרא כליפה (Chalif). וכל מלך לכוזרים נקרא באקאן (Chakan). וכל מלך למצרים

---

[1]) זה מקום אחי להעיר כי המחבר הנכבד נ"ע בחנם התרעם והתלונן עלי בתלקים האחרונים מספרו זה מדוע לא הזכרתיו בפעם בפעם בהערותי לתשובות הגאונים (זכרון לראשונים מחברת ד'), כי קניתי את כפרו זה מחלק ג' והלאה מהמו"ס ליפא בוויען בשנת תרנ"ג, כשנתים אחרי צאת תשובות הגאונים הנ"ל לאור, ובעיד הזמן ההוא קנה גם אוצר הספרים הקיסרי דפה את ס' הערוך השלם, ואין דנין אפשר מאי אפשר. וכבר כלחתי להמחבר ז"ל על דבריו נגדי בעודו בחיים חיתו, ואף כי עתה לנשמתו הזכה המרחפת במרום, הנצב"ה.

נקרא פרעה. וכל מלך לפלשתים נקרא אבימלך. ולעמלק נקרא אגג כמו שאמר [בלעם] בזמן משה וירם מאגג מלכו [וסמך הגאון על המבין מדעתו להשלים: ואותו שהיה בזמן שאול ושמואל נקרא גם כן אגג; או אולי תחסרנה פה איזה מלות בשגגת המעתיק] וכל מלך לחצור נקרא יבין, כמו שמצאנו את השם הזה למלך שהיה בימי יהושע ולמלך אשר היה בימי דבורה. וכן כל מלך לצור נקרא חירם, לכן אמר חירם מלך צור לחירם אבי.

[והערה דומה לזאת תמצא ברשב"ם וראב"ע לבראשית מ"א י' בלי זכרון מלכי כוזר. ומסופרי הערבים הקדמונים מצאתי מאמר דומה אצל אבן כרדאדבה אבן פצלאן מסעודי אלבירוני ועד; וכולם יאמרו שמלך הכוזרים נקרא בשם כאקאן או כאגאן].

ב. בפירושו זה לפרשה כי תשא מצאתי את המאמר היקר הזה במנהג מלכי הכוזרים:

פאני וגדת פי אכבארנא אמור כאנת מסתצעבה ענדי אלי אן צח לי אן מתלהא מוגוד פי הדא אלזמאן. פמן דלך אני אקמת זמאן טוילא אקול אן כאן סביל משה פי גואב אלרסאלה אלי אללה אן יחפטהא פי נפסה אלי וקת ירד עליה אלוחי אלתאני. ואד ליס יגוז אן יקטע משה כלאם אלוחי בגואב אלרסאלה אלאולי פהו באלצרורה ינתטר אלי אן יסתופי אלוחי תם ידכר אלגואב. פאלדי יקרא אלתוריה ירי אלגואב ליס [אלא] גואב אלדבור אלאול. פאן כאן ללדיבור אלב' גואב פאנמא ידכרה משה בעד אלדיבור אלג'. וכמא עלמנא וישב משה אל [את] דברי העם אל יי, חין ויאמר יי' אל משה הנה אנכי בא אליך בעב הענן חיניד ויגד משה את דברי העם אל יי'. ואיצא חין קאל אללה רד העד בעם וגו' אנאבה לא יוכל העם לעלות אל הר סיני. ואנמא הו גואב מא קבלה והגבלת את העם סביב לאמר. ועלי מא שרחנא פי תפסיר וישמע יתרו. ולם יכן ענדי אן הדה סירה לבעץ אלמלוך חתי [יצח לי] אן ממלכה אלכזר הדה סירתהא אדא בעת אלמלך באמיר או קאיד [בחאגה מא] וקצהא וגא פוקף בין ידיה לא יקול יא סיידי קד קצית אלחאגה. ולכנה [ינתטר] חתי ידעו בה ויאמרה בחגה [בחאגה] אכרי פאדא אסתופת אלאמר יקול חיניד וק[ד] אסתחלת אלאמר אלאול. פלמא צח לי אן הדה סירת [סירה] מלוך מא אצדרת בתפסירי המסכא.

וביתרגום עברי יהי כזה: ואנכי מצאתי בספורי התורה דברים שהיו לי קשים להבין עד אשר נודע לי כי גם בזמננו ימצאו דברים כאלה. ומהם הדבר הזה. כי מזמן רב אמרתי כי היה מנהג משה בחשובתו לה' אודות הדבר ששלחו שהיה מעכבה אצלו עד זמן בוא אליו דבר נבואה שניה. ומפאת כי לא יתכן שיפסיק משה את הנבואה בחשובתו להשליחות הראשונה מוכרח היה לחכות עד אשר תתום הנבואה ואז היה משיב תשובתו. והקורא בתורה יראה [רק] את התשובה לדבור הראשון. ואם תמצא תשובה לדבור שני אמרה משה אחרי הדבור השלישי. כמו שהודיענו הכתוב וישב משה את דברי העם אל ה'. ואחר זה ויאמר ה' אל משה הנה אנכי בא אלך בעב הענן. ואחרי כן ויגד משה את דברי העם אל ה'. וכמו כן בעת שאמר ה'

רד העד בעם וכו' השיבו לא יוכל העם לעלות אל הר סיני. וזהו תשובה למה שקדם והגבלת את העם סביב לאמר. כמו שפירשנו בבאור פרשת וישמע יתרו. אולם לא היה נודע לי שזהו מנהג איזה מהמלכים עד אשר [ספרו לי] כי זהו מנהג מלכות הכוזרים. בזמן שיצוה המלך בשליחות לשר או שר צבא [אודות דבר מה] ויעשה השר ההוא את הדבר וישוב לפני המלך לא יאמר: „אי מושלי! כבר עשיתי את הדבר שצויתני"! כי אם יחכה עד אשר יקרא לו המלך ויצוהו בדבר אחר. ואחרי כלות המלך את דבר צויו יאמר השר: „את צוויך הראשון כבר מלאתי". — ומזה נודע לי כי מה שהקדמתי בפירוש על פי השגתי הוא באמת מנהג מלכים.

ג. המקום השלישי הוא תשובה קצרה אחת שמצאתי בין תשובות רב סעדיה, וזה נוסחה:

מהודעיננא דאתו אינשי מן אתריכון לבבא דמתיבתא [הכונה לישיבת סורא מקום מושב הגאון] והכין אמרו דהוה במדינתכון חד גברא דשמיה יצחק בר אברהם ונפק ליה לכוזר [זכרון לראשונים ד' 278]. [ולא נודע לאיזה מטרה הודיע הגאון את צאת האיש יצחק לארץ הכוזרים. ואולי למען לא תהי אשתו עגונה כי תדרוש ותחפש אחרי בעלה מעוברים ושבים בארץ הזאת].

וכסניף ללקוטי אלה לא למותר יהי להביא פה גם מקום אחד אודות הכוזרים מקראי קדמוני. בפירוש בשפת ערבית לס' דברים [מהקראי יפת בן עלי או ישועה בן יהודה] מצאתי בפרשה כ"ג בדיני ממזר עמוני ומואבי כדברים האלה:

ונביין אן הדא שרט אלאמם קבל אן נא נבנכדנצר ואגלא אלאמם מן בלדהם פאכתלט בעצהם בבעץ פיגב אן יכון חכם אלמנהול מתל חכם אלממזר ומואבי ועמוני אלי אן יגי מן יפצל אלגוים פתבין משפחות הגוים פתרגע חאלהם אלי מתל מא כאנת. וקאל וישב ממזר באשדוד פדל דלך עלי אן ישראל יפרדון להם אשדוד ואעמאלהא יסכנון פיהם. ויקרב אנהם אלכוזר אלדין דכלו פי דין ישראל פי אלגלות. ואמא אללדין כאנו עלי דין ישראל קבל אלגלות פקד נעל אללה עז וגל להם אן יסכנון בין ישראל כקולה והיה בשבט אשר גר הגר אתו שם תתנו נחלתו.

ובתרגום עברי יהי כזה: ונבאר בי דין האומות האלה [ר"ל שיוכלו לבוא בקהל ישראל אחרי דור שלישי ועשירי] הוא קודם שבא נבוכדנצר והגלה את העמים מארצותיהם ונתערבו זה בזה. [אולם אחרי כן] מההכרח כי דין הספק כדין הממזר ומואבי ועמוני [שלא יבואו לעלם בקהל ה'] עד אשר יבוא האיש אשר יבדיל הגוים [אליהו הנביא] ותתודע משפחתם ישובו אל מצבם כאשר היו בראשונה. ואמר וישב ממזר באשדוד (זכריה ט' ו'). וזה יורה כי בני ישראל יתנו להם את העיר אשדוד וסביבותיה למשכנם. וקרוב לומר כי הם הכוזרים אשר נכנסו בדת ישראל בזמן הגלות. אולם העמים שכבר נכנסו בדת ישראל קודם הגלות הלא כבר צוה ה' כי ישכנו

בתוך בני ישראל. כאמרו יהיה בשבט אשר גר הגר אתו שם תתנו נחלתו (יחזקאל מ"ז כ"ג).

[ואעיר כי אל זה הבאור כוון כפי הנראה הראב"ע (דברים כ"ג ג'): „ואחרים אמרו כי הוא שם גוי וישב ממזר באשדוד". ועוד קודם ממנו הביא זה ר' יהודה בן בלעם כאשר זכר הראב"ע בשמו בבאורו לזכריה לפסוק הנזכר. וראה גם הר"דק שם. ומהרא"בע או מהקראים הקדמונים לקחו בעל המבחר (דף רמ"ז ע"ב) ובעל כתר תורה (לדברים דף כ"ו ע"ב). ובמגיד לשנת 1877 (עמוד 357) הבאתי כי הקראי יעקב בן ראובן בס' העשר ליחזקאל יאמר כזה: „וכבר אמר זכריה וישב ממזר באשדוד ירמיז אל הכזריים אשר יבואו בדת יי' בגלות. ואולם הם בלם מארץ אחת [אחרת?] ועם כל זה לא נשאו עול הגלות. כי הם גבורים ובעלי מלכות ושררות ולא יתנו מס לגוים" (לפי הכ"י דפה ובנדפס דף י"ב ע"א נשתבש המקום) ואין ספק כי לקח מקראי קדמון].

פטרסבורג. ניסן תרנ"ה.

Notiz über einen dem Maimūni untergeschobenen arabischen Commentar zu Esther

von

Dr. Hartwig Hirschfeld (Ramsgate).

Im J. 1759 wurde durch Abraham b. Daniel Lombroso in Livorno ein Buch zum Drucke befördert, das den Titel führt: פירוש מגלת אסתר בלשון ערבי הנקרא שרח אלמגלה להנשר תדול ארך הכנפים ורב הנוצה הרמב"ם ז"ל נדפם לתשוקת חמד בחורים בה"ר אברהם בב"ר דניאל לומברוזו ישמרהו צורו ויחיהו פה ליוורנו יעא שנת והרנינו בל ישרי לב לפ"ק. — Das Buch scheint ziemlich unbekannt zu sein, da es weder in Steinschneider's *Catal. Bodl.*, noch in Benjacob's *Thesaurus* aufgeführt ist; hingegen ist es bei Zedner, *Catal. of the Hebr. books of the Br. Mus.* (p. 587), als Pseudepigraph verzeichnet. Dem Vorworte des Herausgebers (המגיה) zufolge ist der Druck in Hinsicht auf die Vorschrift des Schulḥān Arūch[1]) vorgenommen worden, dass es Frauen und Kindern gestattet sei, die Pēssaḥ-Haggādāh in der Landessprache zu lesen. Wenn es schon an sich unwahrscheinlich ist, dass Maimūni für dieses Publicum einen Commentar geschrieben haben soll, schwindet jeder Zweifel an der Unechtheit unseres Buches, wenn man die Methode und besonders die Sprache dieses „Commentars" betrachtet. Er ist nämlich in ziemlich modernem maghribinischen Vulgär-Arabisch und sehr verderbter Orthographie geschrieben und gehört in die Reihe der jüdisch-arabischen Erbauungsschriften, zu denen unter anderen auch Saʿadjāh's angeblicher Commentar zum Decalog zu rechnen ist.[2])

---

[1]) Or. Ḥ. 473, 7 Schol. Jss.

[2]) Ohne Kritik — nebst hebr. und deutscher Uebersetzung — herausgegeben von W. Eisenstädter (התבור אלעשר אלבלמאת) Wien 1868. Bereits abgedruckt in "שירות ותשבחות„ קרו"בין (Livorno 1851) in der Liturgie des Wochen-

Der vorwiegend liturgische Character des Buches erhellt ganz besonders den angehängten Pijjūṭim, von denen einer, dem Abraham Chajjūn b. Salomo angehörend, bei Zunz, *Literaturgeschichte* S. 544, aufgeführt ist. Er endet wie in dem das. genannten Ms. Jer. אשר חצב צוררו. Die übrigen Stücke finden sich bei Zunz nicht, weshalb ich sie hier kurz berühre. 1. Akr. אשיר בניב שיחי Anf. פיוט ליום פורים לחן מושל בבל פאות אני בנימין חזק. 2. s. oben. 3. Akr. משה חזק מדת ימי וצבא שני viell. identisch mit Verf. von N. 5. 4. Akr. פרני פטרה וברקת vielleicht identisch mit dem bei Zunz das. 550 genannten Faradschi. 5. Anf. אערוך אומר אביע פיוט ם׳ אני משה בונאח. 6. פיוט בלשון ערבי מיוסד על פי מאמרי רז״ל לחן אינפסיר קיירו אקונטאר Anf. אסם אלבאלאק אלקיום. Dieser Pijjūṭ giebt in 24 Strophen eine poetische Bearbeitung des Commentars und scheint, nach Str. 2 zu schliessen, von demselben Verfasser herzurühren. 7. Anf. פלאך קויתי דגלי רוממה סי׳ פרני חזק חברו על המעמים. 8. פרחה הגפן בת רבים von dems.

Den Stoff zu seinem Commentar hat der Verfasser aus den agadischen Glossen zu Esther im Talmud, Tract. Megillāh, entnommen; dem Targum II hat er eine noch weiter ausgeschmückte Beschreibung des Salomonischen Thrones entlehnt, er hat selbstverständlich auch die Midraschim benutzt, und endlich hat er aus den apokryphischen „Stücken in Esther“ das Edict Hamans, das Gebet Esthers und das Rundschreiben Mordechai's wiedergegeben. Das Edict Hamans will er aus dem Syrischen übersetzt haben, für alles andere giebt er am Schlusse der kurzen Einleitung den 'Kalām der Weisen' (wohl Midrāsch) und die beiden Talmude als Quellen an[1]). Zur weiteren Orientirung genügt die folgende Uebersicht der erklärten Verse.

Cap. I 1, 2 (Beschreibung des Thrones), 4, 8—15.
„ II 5 (Genealogie Mordechai's s. Jalqūt. 1053), 7, 8, 10, 16, 17, 21, 22.
„ III 1 (Genealogie Hāmāns), 2, 4, 7, 8 (Edikt Hāmān's).
„ IV 13, 15, 16, 17.
„ V 1 (Esther's Gebet), 3, 11, 12.

---

festes f. 24v—32v. E. hält, allerdings ohne einen Beweis zu versuchen, den Commentar für echt; er ist aber, wie Inhalt, Stil und Sprache zeigen, eine späte Mache.

[1]) מן כלאם רבותינו ז״ל ואלתלמודיין אלבבלי ואלירושלמי.

Cap. VI 1, 10, 11, 13, 14.
„ VII 7, 9, 10.
„ VIII 1 (vor VII, 10) 3, 8 (Edikt Mordechai's).
„ IX 20.

Was die Abfassungszeit des Buches betrifft, so fehlt in demselben jede nähere Angabe. Wir sind somit auf die Sprache und Orthographie als Bestimmungsmittel angewiesen. Beide sind offenbar jung. Maghribinische Sprachproben aus dem 14. Jahrhundert weisen noch nicht den hohen Grad von Vertauschung und Verwischung von Consonanten auf[1]), den wir hier antreffen. Grösser ist die Aehnlichkeit mit dem von mir veröffentlichten Elias[2])- und Hannah[3])-Liedern, von denen das erstere 1569 geschrieben wurde[3]). Auch die Wortformen אלנעיל für אללעין, דיאל u. a. m.[4]) (Ueberschrift des Ediktes) weisen auf dieselbe Zeit hin. Endlich stimmt damit auch die Form der angehängten Qinnāh überein, vorausgesetzt, dass sie wirklich von demselben Verfasser herrührt. Man wird daher diesen angeblichen Commentar des Maimūni wohl schwerlich über den Anfang des 17. Jahrhunderts zurückschieben können.

Als Sprachprobe habe ich das Edikt Hāmān's[5]) nebst Uebersetzung beigegeben. Man wird den oben angegebenen Ursprung desselben trotz der sehr freien Bearbeitung leicht erkennen. Da der Text einem gedruckten Buche entnommen ist, habe ich gleich die Umschrift in die klassische Sprache vorgenommen, und nur besonders auffallende oder zweifelhafte Wörter in den Anmerkungen besprochen.

Das Edikt Hāmān's.

והדא נסכה כתאב המן אלנעיל fol. 24ro

לענה אללה תעאלי אלדי כתב פי אבאדה ישראל כאן סריאניא

---

[1]) S. meine Bearbeitung der *Sab'īniyya* in *Fourth Report of the Montefiore College*, London 1894.

[2]) *JRAS* 1891, 293—310. [cf. also *ZDMG*, XLVIII, 22 ff; XLIX, 560—7. G. A. K.]

[3]) *JQR* VI, 119—135.

[4]) *JRAS ib.*, p. 309.

[5]) Ein anderes „Rundschreiben Hamans" von etwas grösserem Umfange ist von Perreau in Steinschneider's *Hebr. Bibliogr.*, III, 46 f. abgedruckt.

קלבת אגרדה ערבי̈א ליצאפתה[1]) לכל ק[א]רי[2]) הדא קול עטים נפר עלינא מן אלמלך אלעטים אחשורוש לגמיע אלמלל ואללגואת ואלסן ולגמיע ממלכתה פי אלאקטאר[3]) ופי אלמדן

אדאם אללה לכם אלסלאמה̈

אננא קצדנא רגלא גלילא ליס מן מלתנא ולא מן מדינתנא קצד אלינא לינצאף אלי טאעתנא ותואלף מע מעאונינא ויאתר עלי אעדאינא בחתנא עליה ויגדנאה[4]) רגלא גלילא ואוקפנא עלי אגלאלתה ובבר̈ שאנה ועטם מנזלתה המן אלהנדי בן המדתא בן אגג אלמלך בן אלראים עמלק בן אלצנדיד אליפז בן רעואל בן בכור עשו בן יצחק אלמשהור אסלאפא דויאל[5]) שהרה̈ ואלריאצה̈ ואלמאל ואלגאה מן אלמלך פי אלבלאד טלב מנא מטלבא יסירא גיר עסיר גד̈ ענדנא מטלבה וחסנת אראדתה והי אלמלה̈ אלאמה̈ אלממכוטה̈ אלדי[6]) כרגוא מן מצר פי סת מאיה̈ אלף רגל תם בדר אללה שמלהם ופרקהם עלי אלבלאד אנא אלמלך אחשורוש אבח דמהם לכל בשר ובעת[7]) מהגתהם לכל קביל אנא אלמלך אחשורוש סררת בפקדהם ובעת מהגתהם לכל קביל כפאן[8]) ללאבאדה̈ ואבחתה לסיף וקד מהדנא גמלתהם ואותאנהם לכל ואחד[9]) מן יריד פימא מאכלכם ומשרבכם וסרורכם עלי שהותכם ולא גנאח עלי אחד פי שי מן דלך מא ירידה אלא[10]) אליום י"ג מן שהר אדר ידכלון אלנאס עליהם ולא תקילו אחדא[11]) מן אליהוד כאן שיכא או כהלא צביא או צגירא או רציעא בנתא או מראה̈ ולא ירחמו אטפאלהם ולא ישפקו עלי אצגרהם ולא ירפק עלי שיוכהם אנא אבחת דמהם וגעלת אמואלהם נאהבא לכם ונפד עהדי אלמטאע לגמיע אלסלאטין[12]) ואלעמאל וגמיע

---

[1]) ליצאפתהם suff. plur. wahrscheinlich mit Bezug auf den Collectivbegriff in אגרד.

[2]) קרייאן.

[3]) אקטר, Dehnungsbuchstabe ausgelassen.

[4]) וגדנאה.

[5]) דויאל maghr. pron. poss.

[6]) für beide Geschlechter und Zahlen häufig in Vulgärtexten.

[7]) ובועת.

[8]) כאפאן wahrs. كفاء in Gleichheit.

[9]) וחדן s. Anm. 3.

[10]) אילא viell. = الى das aber keinen guten Sinn geben würde.

[11]) חאד.

[12]) אצלטאן, ל des Artikels vor dem Sonnenbuchstab ausgelassen s. *JRAS* 1891, S. 307, ausserdem steht das א in טאן für. s. ebendas. 308.

אלמדן יאלחצון ואלדשיר [1]) ואלבואדי אי מוצע ונד פיה יהודי או יהודיה צגירה או כבירה מסתעברה ענד אחד קד מסבהא ללעבודיה ידבחו ענד אבואב דיארהם ויקפר אלמכאן קפרה לתעוינהם עלי עהדנא לאן אראדתנא ונרצנא אן לים יבקא דכר יהודי אצלא פי נמיע ממלכתנא ואסלם [2]) עליכם

Uebersetzung.

Folgendes ist der Wortlaut des Schreibens Hāmāns des Verfluchten — den Gott verdamme — das er zum Zwecke der Vernichtung Israels schrieb. Ich habe es aus dem aramäischen Originale vollständig ins Arabische übertragen, um es jedem Leser zugänglich zu machen. Es ist ein strenger Ukas, der über uns von dem mächtigen Könige Aḥašvērōš an alle Völker, Sprachen, Zungen und sein gesammtes Reich ausgegangen ist.

Gott schenke euch dauerndes Heil.

Wir wenden uns an einem hochgestellten Mann, der weder unserem Glauben noch unserem Lande angestammt, aber bestrebt ist uns Gehorsam zu leisten, in die Reihe unserer Helfer zu treten und sich mit unseren Feinden zu beschäftigen. Wir haben ihn geprüft und in ihm einen grossen Mann gefunden. Wir haben ihn in seiner Hoheit, Wichtigkeit und seinem einflussreichen Posten bestätigt, Hāmān den Inder, den Sohn des Hamdāthā, Nachkommen des Königs Agāg, Sohnes des Fürsten Amālēq, Sohnes des durchlauchten Elīfaz b. Re'ūēl, des erstgeborenen Sohnes des Esau, des Sohnes Isāks, der (nämlich Hāmān) ebenso berühmt ist durch seine Ahnen als (ausgezeichnet) durch Bildung, Reichthum und den ihm vom Könige verliehenen hohen Rang. Er unterbreitete uns einen geringen, keinerlei Schwierigkeiten verursachenden Vorschlag, den zu erfüllen wir geruhten, und der uns wohlgefällt. Er bezieht sich auf jene zerstreute Nation, die 60000 Mann stark (einst) aus Egypten zog; dann aber hat Gott sie über alle Länder zerstreut. Ich der König Aḥašvērōš erkläre ihr Blut für vogelfrei und gebe ihr Herzblut jedermann preis. Ich der König freue mich sie zu

---

[1]) دُشُر, sing. دِشار (Dozy, *Suppl.*)

[2]) ואסלמו.

ächten und gebe ihr Blut jedermann ohne Unterschied und für ewig preis. Ich erkläre sie dem Schwerte verfallen und überlasse sie alle, sammt ihren Götzen jedem so viel er verlangt, für euch zu Speise und Trank und zur Freude nach Herzenslust. Niemand soll für etwas, das er in dieser Sache nach seinen Willen thut, zur Verantwortung gezogen werden, sondern am 13. des Monats Adār soll man über sie herfallen. Ihr sollt keinen Juden, Greis, Mann oder Jüngling, Kind oder Säugling, Mädchen oder Weib schonen. Man zeige weder Mitleid ihren Kindern, noch Erbarmen ihren Kleinen, noch Wohlwollen ihren Greisen. Ich gebe ihr Blut preis und gestatte euch ihre Habe zu plündern. Mein Edikt ergeht Gehorsam heischend an alle Fürsten, Statthalter, Städte, Burgen, Dörfer und Wüsten. Wo ein Jude oder eine Jüdin, klein oder gross oder als Sclaven jemandes, der sie in seinen Dienst gebracht hat, gefunden wird, so sollen diese Leute an den Thüren ihrer Häuser geschlachtet und der Platz zur Einöde umgewandelt werden, weil sie unseren Feinden Vorschub geleistet haben. Denn es ist unser Wunsch und Zweck, dass das Andenken keines einzigen Juden in unserem ganzen Reiche übrig bleiben soll — und ich grüsse Euch.

An Analysis of Psalms LXXXIV and CI

by

Rev. Dr. Marcus Jastrow (Philadelphia).

I.

The Eighty-fourth Psalm.

The situation of the poet of Ps. LXXXIV is made clear by reference to another psalm (Ps. XI), written under the most adverse circumstances, and I have no doubt but that both psalms under consideration may lay claim to king David himself as their author.

We shall, therefore, analyze the eleventh psalm first.

Friends told the wrongly persecuted young man David to flee a country the foundations of which are being torn down. These foundations are: justice and personal liberty; their deadliest foes are arbitrariness and tyranny. What, do David's friends say, what can an individual under the persecution of a government's power do, but flee? What can the bird do, when the fowlers are out with their arrows and snares, but retire to the mountains?

The poet answers by referring to *his* stronghold of protection, which is *faith*, to *his* protector's high castle from which a constant watch is held on the doings of the travellers below; that watch-post is called in the poetical language of the singer: the eye of the Lord; modern language calls it Providence.

Tradition, continues the singer, knows of times when 'the earth was filled with violence', but there was one righteous man in that generation, and the Lord saved him, for 'him he had seen righteous before him in that generation'. Yea, 'the Lord proveth the righteous, but the wicked and him that loveth violence his soul hateth'.

There was also, tradition says, a city with its districts beautiful and rich 'like the garden of the Lord', but 'the men of Sodom were wicked and sinners before the Lord exceedingly', and destruction was their lot. The snares to capture those birds came from above: it is the Lord 'that raineth snares upon the wicked; 'fire and brimstone and glowing wind are their allotted cup' which they must drink.

Observe the parallel between these passages of our Psalm XI and Genesis VI, 11, 13 and VII, 1, and XIX, 24 respectively. Here and there the righteous (צַדִּיק), and the lover of violence (חָמָס) are placed in contrast; here and there the Lord 'raineth fire and brimstone' (גָּפְרִית and אֵשׁ, הִמְטִיר and יַמְטֵר).

Therefore, says the poet, to his friends, fear not for me, 'for the Lord is righteous, he loveth righteousness, his countenance *sees* the upright.'

But after all, the bird does retire to the mountains. Circumstances stronger than principles force young David to be a fugitive, at first in the glens and caves of his own mountainous country, and finally even in the enemy's land.

Now after many years of hardships and struggles, during which it had been his aim never to betray his country and never to forget the sacredness of the royal head of his persecutor, he comes back again to his home and its divine associations; the restless bird has found her nest again.

Remember what exile meant to a Hebrew of olden days. Every country had her own god or gods, and though the faithful Hebrew worshipped in Jehovah the Only One, the creator and master of the whole Universe, the owner of heaven and earth; though the true believer in the One God knew that the gods of the nations were *Elilim*, that is *nothings*: yet he could not help looking upon exile from home as a banishment from all divine associations, and so David says to Saul, 'For they have divorced me now from a share in the divine inheritance, as if saying, "Go and worship other gods"'.

And now he is home again; grace and honor surround him; he is himself the anointed of the Lord whose life he regarded as inviolable when Saul was his king and persecutor at once; he greets again the residences of the Lord of Hosts;

Jehovah is again his king and his god: the altars of the Lord again offer him protection and safety, the courts of the Lord after which he had been longing, and yearning for so many years, again keep him in their sacred enclosure, and rejoicingly he exclaims, "How lovely are thy residences O Lord of hosts; my soul has been longing, nay fainting for the courts of the Lord, and now my heart and my flesh shout with joy unto the *living* God" He is no longer among the lifeless gods of the heathens; he greets again the *living* God and offers thanks to him both for the preservation of his heart from wrong-doing and of his body from the dangers of a homeless warrior's life.

Yes, at last the fowl has found a house, the roving bird has found a nest where to lay down its brood; — the homeless vagrant has found thine altars, where he can lay down the dearest emotions of his heart. Once 'they warned him off these altars, saying, Flee to your mountains, birds!', and now the bird has found its nest again. 'Oh, how happy are the dwellers of thy house who continually praise thee!' — Happy are those whose life is a smooth road-bed of peace, with the sunshine of prosperity overhead. — But what about those travellers and strugglers on earth? What about those who have to pave their way through the deserts and dark glens of adversity, trial, temptation and snare? — How can the journeyer 'over life's solemn main' find his way? Where will he find protection, escort and leader?

A brief description of the traveller's life in the East of to-day will here be necessary for the understanding and due appreciation of the beautiful imagery of our poet.

Up to this day, the traveller who desires to traverse certain portions of Eastern countries for purposes of trade or of scientific exploration has to hire a guide and escort who are subjects and followers of the Sheikh of that region. Placing himself under the protections of that chief, the traveller is safe from his tribe; if he is attacked, he need only cry out the name of his protector, and point to the castle on top of the mountain where he is seated, and his assailers are turned into friends; and if the attack comes from a hostile tribe, that cry of distress is heard in the castle, and the answer comes down promising help and delivery. By keeping in

view this custom of the East[1]) you will understand many an expression in the psalms otherwise subject to misconception. "My voice is raised unto the Lord, I call, and He answers me from his holy mountain. The Lord is my rock and my fortress and my deliverer, my god is my strength, I trust in Him; my buckler and the horn of my salvation, my high tower. Praised be the Lord, I cry out, and I am saved from my assailers."

These and many other metaphors in Hebrew poetry are raised from their vagueness, and begin to alight upon us like new revelations, when we can place ourselves amid the poet's surroundings and conditions. 'Willst Du den Dichter recht verstehen, so musst Du in des Dichters Lande gehen.'

And now, after this not unnecessary digression, let us return to our psalm. — Happy are those who dwell in thy house, who continually praise thee. — With these words the singer closes his song of joy over his return to his country and his God. — And now he continues, by comparing human life on earth to a journey over roads, not always even, through valleys not always slacking the travellers' thirst, on pathways often winding and misleading, between people not always friendly and hospitable: Where is man's guide? Where is man's escort? Where is his high tower, where the rock of refuge? Where the sheikh whose name is a protection? Where his deliverer on whom to call, anxiously waiting for an answer? Where is there a station where to rest his head safely when night sets in? Who looks out from his tower for the journeyer's safety? Happy those who dwell in thy house, but happy, too, is he who has in thee his tower of strength, happy those who carry the pathways in their hearts. They will not fear, they will not go astray. Passing through the valley of entanglement they make it a well, and the guide too is covered with blessings (of gratitude). — Passing through the valley of trouble, they make it a well — other travellers will come after them, thirsty and outworn like themselves,

---

[1]) [Illustrations of Arab hospitality are given in Rev. H. C. Trumbull's charming *Sketches of Oriental Social Life* (Philadelphia, 1894) — a work which throws much light upon obscure Bible-texts by its description of the customs and manners of the East. G. A. K.]

and will find a well to slacken their thirst. — Who is not reminded here of our poet's [Longfellow's] words:

"Footprints which perhaps another
Sailing o'er life's solemn main,
A forlorn and shipwrecked brother
Seeing will take heart again."

Passing through the valley of trouble, they make it a well, even the guide that led them into it is covered with thanks. — We need only remember the frequent murmurings of the Israelites in the desert against their leader, and we see the beauty of this passage finer than any commenting words can make it appear. — And it is true up to this day, that even in trouble those who have the pathways leading to God in their hearts will bless the guide of their journey even when passing through the valley of trouble. — Thus they walk from station to station; it is all seen and observed before God in Zion. — There is the chief's tower of observation; from there He looks down upon the travellers on earth.

The poet, too, has been through the valley of trouble, has more than once looked up to the tower of his strength, has felt the protecting hand of his escort and guide, and now appearing again in the sanctuary of the Lord, the bird of passage having found his nest again, he lays down his brood upon the altars of his king and God: 'O Lord of hosts, hear my prayer, listen, O God of Jacob! — Look O God, our shield, receive graciously thy anointed.' He is no longer the migratory bird, he is now the anointed of the Lord. But were he even the lowest of his subjects, he would be contented, for 'better is one day in thy courts, than a thousand (outside)'. — He would rather sit at the threshold in the house of God, than have a dwelling among the tents of wickedness. Yea, the traveller's sun by which he is guided, and the traveller's protection is the Lord; He gives grace and honor; what popularity and glory now are his, they are gifts of the Lord who denies no good to those who walk in uprightness. O Lord of hosts, happy the man who trusts in thee!

Take away everything personal, and there remains still in this most beautiful psalm enough to be a well and a blessing to mankind journeying over this earth for all time to come.

II.

The One hundred and first Psalm.

A royal programme has this psalm justly been named by the great Jewish historian who ascribes it to king Ezekiah; a prince's mirror is the title given it by the great reformer and still greater translator of the Bible, Martin Luther, who believes in the inscription and assigns the psalm to David himself. There is, to my mind, no reason to doubt David's authorship of our psalm, whose style and thought are in every respect Davidic.

But I have always maintained that for practical purposes, that is to say for the appreciation and enjoyment of a literary production like ours, it matters little when and by whom it was composed. What difference is it to the reader or hearer of Hamlet whether Shakespeare or Bacon be the author? — Let the critics go on battling on the field of theories and speculations; only let them not disturb our pleasure. David or Ezekiah, or whoever else may be invented yet as the composer of our psalm, has given us the programme, the mirror, the ideal of a king at a time when such a thing as a ruler guided by *moral* principles was unknown outside of Israel, and when statesmanship had as much connection with righteousness and justice, as, in our blessed country, so called politics has with truth and integrity.

Measured by this standard, in fact, our psalm has not yet been excelled by any declaration of principles of any ruler in the world down to our days.

Let us then take the psalm by its own word and consider David as its real author.

After a career of adventures of the most distracting nature, after being hunted like game for years, after being maligned and denounced and abused by those 'heroes of the tongue' of whom our books have so often occasion to complain, David at last becomes the ruler, the absolute ruler both of those who had honored and upheld him in his hours of degradation and those who had instigated persecutions against him which embittered his life and forced him to seek refuge with the Philistean enemy of his country.

And now that the former rebel was the rightful king

seated on the throne at Zion, what was more natural than that a host of pick-thanks and parasites, flatterers and sycophants, office-seekers and favor-seekers, would try to force themselves upon the young ruler and offer their services as bloodhounds for the tracking up of the king's former enemies and traducers, and all this in the name of justice, the highest and noblest royal privilege and duty.

Formerly, when the tempters to violence approached him, he repulsed them with the argument that you have no right to take the law in your own hand, that the anointed of the Lord, the rightful king was inviolable. But what now? He is now clothed with the majesty of royalty, justice is now entrusted to his charge; what will his conduct now be? Who will be his counsellors and advisers? Who will have his ear now? How will he be able to repress the throng of false friends? How will he check the flood of accusations and denunciations, if once its gates are opened and the dam broken into?

These are the thoughts that occupy the royal singer's mind. He looks out for guidance on the right path. What is his foremost duty now? Is it justice, strict unmitigated justice and retribution? Who will guard the limits where justice ceases and revenge takes its place? Who will control the informers and spies, those detectives who invent crime and provoke wrongs in order to earn the tale bearers' fees?

Is it to be kindness and forbearance? Is the past to be forgotten? Shall murder and bloodshed and depredations committed under the pretext of political actions go forth boasting of their impunity?

The king looks out for divine guidance in his perplexity. He thinks of one in olden days that has been visited by the Lord who said to him, 'Walk before me, and thou shalt be perfect'. — He remembers him who sat at the gate of his house by the roadside looking out for subjects of hospitality in the heat of the day, and to whom the Lord appeared in the disguise of three wearied travellers. He remembers Abraham whom the Lord has chosen for the mission of bequeathing to his children and his house after him, 'to guard

the way of the Lord, to do *tsedakah* and *mishpat*, that is, as near as it can be translated, like the Lord to combine equity and judgment, mercy and justice, to hold equally far from that stern justice which denies the claims of forbearance, and that morbid leniency which blunts the sense of right. Our poet, too, is seated at the gate of his house, looking out, as I said, for divine guidance; he tunes his harp, exclaiming, "Of kindness and of justice will I sing; for thee, O Lord, will I chant." He desires to invite the Lord, to serenade Him enthroned in the heavens, that He might appear in answer to his call. "I will look out on the way of the perfect One, when wilt thou come to me?" I look out, like my ancestor, on the roads of life to find the way of the perfect — shall I, too, be granted the privilege of thy visit? — He, Abraham, was admonished to walk before the Lord and be perfect; he was chosen to bequeath justice and kindness to his house; I, too, shall walk in the integrity of my heart within *my* house.

The house of David shall likewise receive from its founder a legacy of truth and justice; the house which the Lord had promised to build up for him, shall rest on the foundations of true righteousness which he, David, is determined to lay; the throne which the prophet had predicted to him would be established for ever, shall be built on royal virtues. 'I shall walk before the Lord in the integrity of my heart within my house.'

'I shall not set before my eyes the word of the worthless'. He intends to have the Lord constantly before him, to follow His advice ad example, and not be guided by what the worthless and the mean may whisper into his ear.

'I hate the making of seducers'. The poet knows that a ruler who lends his ear to worthless informers, creates that class of detectives that we in our days call 'provoking agents'. Who that ever read the history of a single country knows not the misery produced by the overzealous menials of a vindictive government?

'I hate the making of seducers and intriguers; it shall not cling to me'. It shall never be said that in king David's days informers flourished and sycophancy was rife.

A perverse heart shall keep aloof from me, evil I will not know. He will ward off those who approach him under the shield of loyalty with hearts perverse and corrupt, and who come to denounce the ill-doings of others. His answer will be 'I will not know evil, I receive no informers.'

'Whoso in secrecy informs against his neighbor — *him* I will cut off; whoso is of haughty eyes and a greedy heart, *him* I will not bear.'

Not him will he cut off and remove against whom secret information is offered, but the cowardly sycophant who thinks he will insinuate himself into the graces of his king. Nor will he appoint as executors of his will the haughty and greedy who abuse the power put into their hands for domineering and for oppression. Who shall be the trusted governors of the land? Who shall sit with him in council?

'I shall have my eyes on these entrusted with the charge of the land to sit with me; he who walketh in the way of the perfect One, he it is that shall serve me.'

We know what is meant by 'the way of the perfect One' — it is the way of the Lord doing *tsedakah* and *mishpat*, acting with righteousness and justice, combining the kindness and the justice which the poet started to celebrate with his song. 'Judgment belongs to God' is a Mosaic principle, and he who pronounces judgment is a trustee of divine power which he must wield in accordance with the instructions of him who commissioned him; he must walk in the way of the perfect One.

'I will walk with integrity of the heart within *my* house' was the first article of his proclamation, and taking up this sentiment, the royal poet continues, 'Not shall dwell within my house he that worketh deceit; one who tells falsehoods shall not be stationed (in office) before my eyes; not, as far as I can see and discover human intricacies, shall deceit and falsehood have a dwelling in my house, in my government.'

'Every morning will I cut off all the oppressors of the land, removing from the city of the Lord all doers of iniquity.'

He will be none of those indolent kings who from a morbid softness of the heart allow wrongs and crimes to go

unpunished. He will sit in judgment every morning, he will investigate every case brought before him; he will rule in kindness and in justice, in *ḥesed* and *mishpat*. His land, his government is to him a city of the Lord, he is merely the viceroy, the deputy of the Lord, and is commissioned to administer justice, and to guard the way of the perfect One.

Thus he hears the word of the Lord again; he has asked for a divine visit, the Lord has come to him and told him: 'Walk before me, and be thou perfect.'

The Testament of Job.

An Essene Midrash on the Book of Job

reëdited and translated

with Introductory and Exegetical Notes

by

Rev. Dr. K. Kohler (New York).

Introduction.

In an edict on canonical and spurious books issued by Pope Gelasius I about 496, a book called the Testament of Job is mentioned among the apocrypha. This is the only place in patristic literature in which mention of such a work occurs. This singular fact induced Fabricius, the great authority on apocryphical writings, to substitute the name of Testament of Jacob for that of Job. This emendation having been once adopted by other scholars, the very existence of the book in question was forgotten. It was, strange to say, of little avail that Angelo Mai published our apocryphon in his *Scriptorum Veterum Nova Collectio*, vol. VII, pp. 180—191 [Romae 1833], referring in a footnote to the edict of Pope Gelasius as proof of the high antiquity of the work. None of the recent writers on Old and New Testament Apocrypha took cognisance of it, until Montague Rhodes James in his valuable edition of "the Testament of Abraham", (Cambridge 1892) again called attention to the same (see his note on p. 155). [Cf. also Kohler: *Pre-Talmudic Haggada*, in *Jewish Quart. Rev.*, V (1893), p. 419. G. A. K.] The only other reference to the Testament of Job I found since was in S.

Baring-Gould's *Legends of the Patriarchs* [New York 1872], where on pp. 245 to 251 a few fragments of the story of Job are given from this source after A. Mai's edition. Beyond this the book is scarcely known to scholars; so little, in fact, that a writer of the vast erudition of Max Gruenbaum could in his *Neue Beitraege zur Semitischen Sagenkunde* (Leyden 1893), pp. 262—271, reproduce the entire story of Job after Arabian sources without once referring to the Greek apocryphon as the original, as he certainly would have done had he been aware of the existence of our book

The Testament of Job belongs to a class of writings which are so pronouncedly Essene in character that the late Rabbinical schools felt more or less forcibly called upon to disown or ignore them, while those sects which gradually merged into Christianity treasured them as precious depositories of great mysteries. To this class belong the Books of Enoch, Noah and of Adam, the Testament of Abraham, the Visions of Moses, of Elijah, of Zephaniah and Jeremiah and the Testaments of the Patriarchs. Our Rabbinical scholars, as a rule, start from the fragmentary traditions preserved in the Midrash and fail to see that the beginnings of the Haggadah point back to the second and third centuries preceding the Christian era. Our Rabbinical Midrash is the product of the school, artificially obtained by hermeneutic skill. The ancient Midrash as reflected in the older Hellenistic literature has all the natural vividness and fascination of folklore. It originated at the time when both Greek and Hebrew still felt the stimulus of Eastern lore, when the Chaldean and the Mazdean sages competed with the student of Egyptian mysteries in the knowledge concerning the world's beginning and end, when all that is above and beyond, behind and before, was the study of the "wise", later called Gnostics, Mandaeans and Kabbalists.

The Targum on Job.

Already previous to the destruction of the Temple we learn of the existence of a Targum scroll on the Book of Job. But singularly enough, Rabban Gamaliel the Elder ordered that it should be hidden away in the wall of the Temple hall. That is, he declared it to be an apocryphon. (See

Tosefta Sabbath, ch XIV). Why this and similar Targums were to be concealed, or declared to be apocrypha, has been a matter of dispute and conjecture. (See Zunz, *Gottesdienstl. Vortraege*[1], 62; Berliner, *Targum Onkelos*, p. 89; P. Frankl in Graetz's *Monatsschrift*, 1872, p. 314.) [1]) But with all due deference to the learning of these scholars, we can not but say that they failed to enter into the true spirit of the tradition. What caused the Targum of Jonathan ben Uziel, the pupil of Hillel, who is said to have received his Biblical interpretations in direct line down from the last prophets, to fill the whole land of Judea with trembling and awe (Megillah 3 a) so that, when he wanted to write the Targum on the Hagiographa — of which Job is the first —, a heavenly voice cried forth: "Enough! Thou hast reached the limit beyond which thou shouldst not go?" "He disclosed the mysteries of God to the children of Israel", is the answer given by the Rabbis. And another tradition says that, as he sat interpreting the Torah, the fire that emanated from his soul consumed every bird flying above his head. This is but further testimony that the ancient Targum contained mysteries too holy for the common people to know or to read. (See Sukkah 28 a). This certainly accounts better for the Rabbinical injunction to conceal it than what Zunz or Frankl offer, as reason. The book of Job especially supplied a large store of the mysteries of Essenic lore concerning cosmogony — מעשה בראשית. Says Midrash Shir ha-shirim rabba to הביאני המלך חדריו: "Elihu ben Buzi shall one day disclose to Israel the secret chambers of the Leviathan and Behemoth, and Yehezekiel ben Buzi shall disclose those of the **heavenly chariot** — מעשה מרכבה". (Compare Rabbi Meir at the close of Midrash Vayikra Rabba § 22, also Bereshith Rabba § 26 at the close [and several other interesting parallels in מדרש שיר השירים וזטא, ed. Buber, Berlin, 1894, pp. 11—12 and notes. G. A. K.]) [2])

---

[1]) [See also T. B. Shabbath 115a; cp. furthermore on the Targum on Job: Bacher in Frankel's *Monatsschrift* (1871), vol. XX. pp. 208–23; Weiss, *De libri Jobi Paraphrasi Chaldaica* (Vratisl. 1873); W. H. Lowe, *An Early Targum on Job*, in *Hebraica* (a monthly suppl. to *Jewish Messenger*, N. Y. 1871), No. 10; B. Pick in Mc. Clintock & Strong's *Theological Cyclopaedia*, *s. v. Targum*, vol. X, pp. 212—13. G. A. K.]

[2]) [Cf. also Kohut, *Über die jüdische Angelologie und Daemo-*

Job as teacher of mystic lore.

Naturally the question suggested itself to these ancient mystics, engaged with the study of Job, why were he and his friends, who were at best God-fearing sages of Arabia, privileged to behold these sacred mysteries? And the answer was not far to find: In order to be bearers of such precious secrets they must have been of the chosen seed of Abraham. A search in the Scriptures supplied them with the required genealogy. There was Uz the land of Job; there was Eliphaz, and his land of Teman, and there was Bildad of the land of Shuah — names which clearly proved a connection with the family of Abraham according to Genesis, ch. XXXVI, 11 to 28 and Genesis XXV, 2. But the very list of Edomite Kings given in Genesis ch. XXXIV, 31 ff. seemed to be invested with new interest, if brought into relation with the circle of Job. The first King in the list is Bela ben Beor. Is he not identical with Moses' great heathen contemporary, Balaam ben Beor, whore prophecies have found a place in the Books of Moses? And should not have Moses, whom tradition regards as the author of the book of Job, (See Baba Bathra 14 b) when mentioning Jobab the son of Zerah as next king, had Job in mind? Jobab, the son of Zerah and great-grandson of Esau, was he not the man of Uz, called Job "the assailed one" on account of martyrdom? To be sure, Eliphaz must be identified with Eliphaz, the son of Esau!

This mode of argument did not, as Frankel, *Vorstudien zur Septuaginta*, p. 79, thinks, spring from "ignorance" — ein unwissender Leser verwechselte Job mit Jobab —. The writer of the appendix to the LXX translation of Job, simply followed the same tradition, as did Aristeas in the second pre-Christian century, quoted after Alexander Polyhistor, by Eusebius, *Prepar. Evangelic.*, IX, 25. Freudenthal in his *Hellenistische Studien*, I, p. 136—141, thinks that the LXX postscript is simply a copy of the words of Aristeas [1]),

---

nologie (Leipzig 1866), p. 71; *his* article in the *Z. d. D. M. G.*, vol. XXI (1867), p. 586 ff; and *Arûkh Completum*, s. v. לוֹיָתָן, vol. V, p. 23 a. G. A. K.]

[1]) [Cf. C. Müller. *Fragm. Hist. Graec.*, vol. III, p. 207 sqq.; Herz-

but he is certainly mistaken, if he makes the Alexandrian writer the author of the whole genealogical legend, after he himself had observed that the LXX translators have already the three friends of Job introduced as "Kings of the Temanites, the Sanchites and the Minaeans". Here is the evidence given that the Haggadists had at an early date begun enlarging on the life of Job in the same direction. P. Frankl in the *Monatsschrift* for 1872, p. 313, calls attention to the words in the LXX postscript — "The fifth generation from Abraham", which are intended to lead us down to the time of Moses, where the Rabbinical Haggada placed Job and Balaam as being the counsellors of King Pharaoh at the birth of Moses. [Cp. also Grünbaum in *Z. d. D. M. G.* XXXI, 299, no. 15; Eisenmenger, *Entdecktes Judenthum*, vol. II, 439 and Gould, *l. c.*, p. 245. G. A. K.] There are many traces, besides, of this Haggadic tradition in Rabbinical literature, although the tendency to belittle Job is gaining gradually the upper hand in Talmud and Midrash. As to Eliphaz, we find in Midrash Debarim rabba § 2, that "Eliphaz was brought up by Isaac as a righteous man", and Targum Jerush. to Genes. XXXVI, 12 identifies him with the friend of Job. Likewise does the Midrash *Mayan Gannim*, edited by Buber, which draws upon many unknown Haggadic sources, state on p. 9, that Eliphaz was the son of Eliphaz the son of Esau, and that Bildad of Shuah was, according to Genes. XXV, 2, also of Abrahamitic descent; only for Zophar the commentator knows no genealogical connection — וצופר אין לו יחס — On the other hand, the same commentator p. 103, points to the Targum as to the genealogy of Elihu the Buzite, connecting him with Abraham while referring to Genes. XXII, 21. But the real name and identity of Elihu has been a matter of dispute already between R. Akiba and Eleazar ben Azariah, the former identifying him with Balaam, the latter with Isaac, the son of Abraham (see Jerushalmi Sota 20 d). In fact, the farther back we follow the Rabbinical tradition, the more we find Job placed

---

feld, *Geschichte des Volkes Israel*, 488 sqq., 577—9; Ewald, *Geschichte Israels*, VII, 92; Schürer's *History of the Jewish People in the time of Jesus Christ* (English ed., New York 1891), II Division, vol. III, p. 208—209. G. A. K.]

into close connection with Abraham and Moses and on a level with them as regards his religious life. It is Rabbi Yishmael who makes him one of Pharaoh's courtiers (Jerush. Sota, *eodem*). Another old tradition given in Babli Sota 35 a, Midrash Bereshith Rabba § 57 and Baba Bathra 15 b, connects the number of years of Job's life 210 with the 210 years which the Israelites spent as slaves in Egypt. They thus arrive at the following legendary tale: Satan tried to oppose the work of Israel's redemption, probably on the ground that a man like Job proved the superfluity of a people identified with the cause of the monotheistic faith, when God turned his attention to Job, the God-fearing servant of Pharaoh for the sake of silencing his antagonism to Israel. And when the spies entered the holy land, Job's funeral took place which preoccupied all the inhabitants of Canaan to such a measure that none noticed their espionage. But they, in their blindheartedness, brought the impression home that the land was eating up its inhabitants while, in fact, Job was the great pillar — היושבה עץ — who but for his death would have protected the heathen tribes. (See Numbers XIII, 20, 32 and Midrash Shemoth Rabba § 1, 21.)

Another Rabbinical tradition preserved in Baba Bathra, *eodem*, points in the same direction: "Seven prophets did God raise for the heathen nations, and these are Balaam and his father (?) Job and Eliphaz, Bildad, Sophar and Elihu, his friends. It is not unlikely that these seven and Baal Chanon as son of Job were meant to correspond with those Edomite Kings who reigned before "Moses ruled over Israel". (Genes. XXXVI, 31; see Ibn Ezra, *eodem*). Cf. Jalkut I, 766: "All the seven heathen prophets were sons of Milkah and Nahor: Uz — Job; Buz = Elihu; Kmuel = Balaam".

Part of this tradition also is that Dinah the daughter of Jacob, was the wife of Job. This is not merely based on the verbal analogy, the charge of "folly" — נבלות, made alike against her and against Dinah (Job II, 10 and Genes. XXXIV, 7), as Rabba Bar Kahana says in the Talmudical passages quoted, but the very words of Job's wife: "Curse God and die!" seemed offensive enough to attribute them only to the black sheep in Jacob's fold, Dinah, about whom we hear nothing after her affair with Shechem. Here then

seemed the solution given. She married Job, but her piety was not pure enough to offer resistance to the seducer. [Cp. Talm. B. Bathra 15 b; Midr. Ber. Rabba § 57; Grünbaum, *Neue Beiträge zur Semit. Sagenkunde* (1893), p. 266, n. 3. G. A. K.]

Job in Folklore.

Thus far we have only followed the current school tradition about Job. But at closer observation we find that Job, — who like Daniel and Noah lived in popular legend before his story was recorded in the book bearing his name (See Ezekiel XIV, 14, 20) — continued to be a subject of folklore long afterwards [cf. also Cheyne's *Job and Solomon* (1893), p. 60. G. A. K.]. Not only was his dwelling-place and the spring in which he was cured from his leprosy [1]) pointed out by the people of Hauran, as is shown by Wetzstein in his appendix to Delitzsch's *Commentary to Job*. [cf. also Niebuhr's *Reisebeschreibung Arabiens*, II, 291; G. Flügel in Ersch & Gruber's *Encyclopaedie*, s. v. *Hiob*, II, 8, p. 299. G. A. K.] but, like Abraham, he became the type of a saint, the very model of a grand philanthropist. The picture drawn in Talmud B. Bathra 15—16; Aboth de R. Nathan ch. 7 (see Schechter's edition p. 33; cf. 8, 12 and 164) and *Mayan Gannim*, pp. 92, 101 sq., is so full of charm and grandeur that it is almost impossible to believe that the same rabbis should have invented it who constantly betray their jealousy lest Abraham the Hebrew patriarch be eclipsed by his pagan rival. The fact is that these ancient Midrashic legends extol Job's philanthropy beyond that of Abraham. According to them he had like Abraham an inn built on the crossing of the roads, opened on all sides to receive the strangers and the needy. His time was entirely occupied with works of charity. He went about visiting the sick and providing the poor with a physician, now comforting and cheering their wives and furnishing them support until their full recovery, and then again sustaining the widows in

---

[1]) [Tabari (I, p. 263, *ap.* S. B. Gould, *Legends of the Patriarchs*, etc., p. 250) says: every person who goes there (to the fountain) affected by internal or external maladies, and washes and drinks of that water, is healed of his disease. G. A. K.]

case of death. He had his servants employed for baking bread and cooking the meals for the poor. His looms were made to run to provide the naked with clothes, his sheep furnished the wool and his ships the silk or cotton. His money worked blessing in a most wonderful way, so that "he who had received his alms once was no longer in need of support". Indeed, "he tasted the bliss of the future in this world", says Rabbi Johanan (B. Bathra, *eodem*). No wonder if in a time when heathenism was as cruel as it showed itself to the Jews under Roman oppression, Rabbi Johanan ben Zakkai would feel prompted to declare that, after all Job did all his good deeds only from fear of God, while Abraham was actuated by love[1]) (Mishna Sota V p. 27 b). All the Biblical heroes of the pre-Abrahamitic age, Enoch, Noah, Malkizedek and Adam had in these times of Roman, and partly already of Syrian, persecution to step down from the high pedestal of ideal perfection and holiness upon which the broad-minded Hellenestic era, with its cosmopolitan tendency, had placed them. Job made no exception to the rule. And R. Chiyah, one of the Amoraim went so far as to make God say: "I had one righteous man among the heathen who received all his reward at the close of his earthly life and he has no longer any claim upon me in the future" (see Jerush. Sota, *eodem*; Bereshith Rabba 57). This very assertion of the Babylonian Rabbi casts light upon the note at the close of the LXX version: "Job shall have a share in the resurrection." The question whether the righteous among the heathen will share in the future world or not, was in the time of the war of Barkochba, and no less so during the Roman oppression, one of more than mere theoretical significance. It was a question of political regeneration for Judea. The national hope for a Messiah hinged on it. In this light must the controversy between the Shammaite or Essene saint R. Eliezer and that of Joshua ben Chananiah regarding the future of the just ones among the heathen (Tosefta Sanhedrin ch. 13 and parallels [2])), as well as that regarding Job, be read.

---

[1]) [Cf. also Jerush. Berachoth CIX, 5 and Cheyne's *Job and Solomon*, p. 64—5; Syrians called him the lover of the Lord; cp. Delitzsch *Job*, p. 7, quoted by Cheyne, *l. c.*, n. 1. G. A. K.]

[2]) [Cf. Castelli in *Jewish Quart. Review*, vol. I, p. 328; Kohut, *Was*

The ancient Haggadists, anxious to show the original connection and intimate relation between the pagan and the Biblical saints of remote antiquity, insisted that Malkizedek, Enoch and Job were as spotless and as lofty types of saintly life as was Abraham. Nay more, they maintained, as can still be learned from a passage in Midrash Thillim to Psalm 37, that Malkizedek instructed Abraham in the law of charity. Consequently, like Enoch, Job might have, by his great virtues, been chosen by God as teacher of the great mysteries of the world. And as he in chs. 29 and 30 speaks of his great love for man, Job must have been held up in the very oldest popular view as a type of a generous Bedouin saint whose nomadic tent is the joy of God and of men. [See also H. G. Tomkins' *Studies on the Life & Times of Abraham*, London 1878, p. 61. G. A. K.]

What wonder, then, if especially that class of Jews who made of brotherly love a specialty and a life-purpose, if the Essene brotherhoods who lived in such parts of the country where the old Bedouin hospitality could be practised, and who cultivated the very science of natural and supernatural things about which Job was so eloquent, should have portrayed the life of Job *con amore* as one of their own! All the great secrets they had received from the remote past they found in the book of Job. It is quite natural that they should have spun out the life, the martyrdom and the end of Job in a more dramatic, a more striking form, (betraying the true Essene spirit) than the Biblical account does.

This is presented in the so-called Testament of Job. It is in conception and spirit perfectly Jewish, but it bears the stamp of Essenic life and thought. It has many traits in common with the Rabbinical tradition, but it reflects a stage of Gnostic, or mystic, reasoning and practice which is peculiarly un-Talmudical and reminds the reader more of Christian views and practises. And yet it is the product of a purely Jewish monotheist. Its eschatology and its Messianic belief are Jewish. It is like the book of Tobit tinged

---

hat die talmudische Eschatalogie aus dem Parsismus aufgenommen, in *Z. d. D. M. G.* XXI, 561, 568; his *Notes on Dhamari's* سراج العقول (New York 1892), p. 50 and the sources there mentioned. G. A. K.]

with magic notions. Its mode of administering charity to the poor and the widow is specifically Essene. It is an Essene Midrash on Job; indeed a very interesting book, which casts new light on the ancient Haggadah, as well as on the origin of many Christian practices.

Contents of the Book analyzed and compared with Rabbinical parallels from the Haggadah.

Like the Testaments of the Twelve Patriarchs and the Testaments of the three Patriarchs, our book gives the story of Job in the form of an address of the dying father to the children. This practice of giving one's children the last instruction before death is recommended by the Essene saint Joshua ben Levi. See Midrash Tanchuma ed. Buber, Bo 2. In Tanchumah Vayechi 8 the same is ascribed to the patriarchs Isaac and Jacob.

1. Job first informs his children that he is of the generation of Abraham "the blessed one", a descendant of Esau, and that their mother, his second wife is Dinah, the daughter of Jacob. Our author would have the first wife die after having yielded to the temptation of Satan in advising her husband to blaspheme God, and so Dinah, the mother of the new generation, is represented as the second wife. In regard to her age, the difficulty grows certainly not less when Job the grandson of her cousin Esau is to marry her. But we are, at any rate, in the realm of the Haggadah and in an age of marvels.

As regards the name of his first wife Sitis, it may have been suggested by the verb סטה — "to stray away", if not by some relation to Satan, which name, by the way, the Biblical author seems to have derived from שׂוּט "roaming about" משׂטים בארץ (Job I, 7), the Northern Hebrews having been wont to identify Sin with Shin, as is seen in Shibboleth or Sibboleth, Yisrael and Yishrael = Yeshurun [cf. Kohut's *Arúkh*, VI, 38 b].

At any rate the name of איוב seemed transparent enough to every Hebrew, as signifying "him who is antagonized". Of course, Satan is the antagonist, Job the antagonized one. There the question suggested itself: Why was Job antagonized and persecuted so relentlessly by Satan? To this the

Rabbinical Haggadah offered no answer. The Testament of Job furnished the desired reason in a story which strikingly reminds us of the Abraham legend: Job, King of the Land of Uz, had an idol near his residence to which the people offered continual sacrifice. Dissatisfied with this deity, he recognized that there must be a higher "God who made heaven and earth, the sea and man". A prophetic voice disclosed to him in a dream [1]) that this idol is the work of Satan, and when he resolved to destroy it and purify the place, God prepares him for a hard, life-long struggle with Satan who will not spare him nor his children. But, says God reassuringly, if thou wilt persist in wrestling like an athlete, thy name shall become renowned throughout all the ages, and at the time of the resurrection thou shalt sit among the pious with the crown of Amaranth on thy head (cf. צדיקים יושבים ועטרות בראשיהם ונהנין מזיו השכינה Berachot 17 a and I Peter 5, 4). Whereupon Job answers: "I shall from **love of God** endure until death." — Here is the very term מאהבה emphasized to which Rabbi Johanan ben Zakkai objected! It was in all likelihood found in the Targum of Job — ספר תרגום איוב — which his contemporary Gamaliel I had hidden away!

2. No sooner is the idol destroyed than Satan begins his warfare. The first thing he does is to make the highest virtue of Job, his charity, the means of exerting his malign influence upon him. He comes as a beggar asking for bread from his own hand. Job declares his bread to be — חרם or חולין -- forbidden to him and sends him burnt and ashy bread. Satan quickly seizes upon this opportunity of cursing Job, saying: "Like this peace of bread, will I make thy body." He then goes up to the highest heaven to obtain power — רשות — from God (compare Targum I, 12 and Midrash to take away all his possessions. [2])

3. Job now relates to his children how he had spent all his wealth. And here the author is not at all satisfied with the modest description of the Bible which has seven thousand sheep,

---

[1]) Cf. Midrash Bemidbar Rabba § 14: איוב מעצמו הכיר להקב"ה וכן אברהם.

[2]) [Cf. S. Baring Gould, *Legends of the Patriarchs*, p. 246–47. G. A. K.]

three thousand camels, five hundred yoke of oxen and five hundred she-asses, but ascribes to him one hundred thirty thousand sheep, three hundred forty thousand asses and three thousand five hundred yokes of oxen[1]); yet of the first we are told he separated seven thousand to have their wool used for the clothing of orphans and widows of the poor and the sick; of the second he set aside five hundred to have their offspring sold every year and the proceeds given to the poor; and of the third he had five hundred selected to do ploughing for the benefit of the unfortunate. But we are also told that he had mills working and ships carrying goods, bakeries established, and slaves selected for the service of the poor, so that these slaves, employed in the fields and the stables for the help of the poor, would often rebel against the great burden which Job imposed on them in his zealous philanthropy. Then we are informed that he had the four doors of his house opened to receive the needy, thirty tables being set at all hours for the strangers and twelve for the poor widows, and besides his own sons he had many wait on these for payment. Also his money he lent out to some to enable them to earn their livelihood without taking interest; nor even when they lost their goods would he take the money back. Nor would he ever defer paying the wages to his laborers for a single night. And when he had treated the poor guests of his house to festive meals, he had them, under the sound of instruments, offer praise to the Lord, musicians being employed for this purpose all day, and when they were tired he took himself the cithara and played sacred music for the guests.

Now this fantastic description of his charity is far from being a mere invention of our author. It is the Haggadic exposition of chapters 29 - 30. See Jalkut and *Mayan Gannim*, as well as Aboth di R. Nathan, ed. Schechter, p. 164. Every feature of the picture presented in our book is suggested by the Bible. In fact, where our text is somewhat obscure or corrupt, there the Bible with the Midrashic comments helps to elucidate it, to an extent as to make us feel certain that this portraiture of Job's philanthropy is only

---

[1]) [Tabari's (I, p. 256) enumeration differs from the above. cf. Gould's book, *l. c.*, p. 245. G. A. K.]

an idealized copy of real Essenic life as carried on by the brotherhood in those hospices on the borders of the desert. The Midrash and our book supplement and explain each other. Compare for instance *Mayan Gannim* to ch. XXXI, 31 and 32, and the words of Raba (Baba Bathra 15) about his almsgiving. S. Buber, the editor of the Midrash *Mayan Gannim* is often at a loss to find the Haggadic source for the Rabbinical sayings quoted as such. (See Introd. p. XIII). Here we have a Midrash far older than any other. In all probability Job became the type of a philanthropic receiver of strangers, the pattern of a Bedouin prince of hospitality in the popular tradition, long before Abraham was rendered such.

4. The Bible text simply records that, after the seven day's feasting of his sons at their various homes was over, Job offered burnt offerings according to the number of them all. How many he offered, whether seven or ten or seven times as many, is a matter of dispute among the Rabbis (Midr. Vayikra Rabba 7 and Buber's *Mayan Gannim*, p. 3.) where the number 70 (= 7 times 10) seems to be traditional. Our Testament relates that Job offered fifty rams and nineteen sheep as sin-offering of which probably the rams were intended to expiate for the sons (= 7 times 7 = 49) and the sheep (= 6 times 3 = 18) for his daughters, besides one ram for himself and one sheep for his wife. And what was left of the offering — the twentieth sheep? — was handed over to the poor in order that they should pray for their son's expiation in case they had been derelict in the duty of charity! No one can deny that here prevails a system which shows original Jewish thought — a thing that cannot be said of the late Midrashim.

5. The misfortune, which according to our book befell Job, does not fully tally with the Bible story. Not enemies only but such as had received benefits from him captured his herds, and the Sabaeans and Chaldeans are transformed into a Persian army led by Satan himself in the guise of a Persian King. Compare with this the war Job waged with his army against these hostile hosts, deserted, undoubtedly after popular legend, in connection with certain localities in the North of Palestine (see Pesiktha Rabbathi to Vaychi Bachatzi hallailah, ed. Friedman, p. 88 b; Vayikra Rabba 17;

Pesiktha di R. Kahana, ed. Buber, p. 65 b) — another proof of the antiquity of this Haggadah of Job!

There is a strange tradition in Jerush. Berachoth 19 d and Midrash Bereshith Rabba 24 that the storm which overthrew the houses of Job's children and buried them under the ruins was one of the three world-wide (קוסמיקון = [κόσμικον] cosmical) storms restricted miraculously for the single object for which they were created [cf. Kohut's *Arûkh*, VII, 76 a]. In other words, the storm was the work of supernatural interference. Our Testament ascribes it directly to Satan, the cosmocrator, "the ruler of this world", and portrays the pillage of the houses and the mortification of Job in a most drastic form. We also find the ancient formula of צדוק הדין, the praise of justification of God's dispensations when the sad tidings of his son's death reach him: גם זו לטובה, "As it was deemed best to the Lord thus it has come to be". Compare with this R. Meir's, or R. Akiba's comment on the text in Berachoth 60 b. — Then we learn that Satan appeared as a **large hurricane** to Job and threw him down from his throne. The antiquity of the Rabbinical tradition is here again verified. The Midrash Mechiltha Beshallach (Exodus XIV, 24) says, with reference to Job IX, 17: The plague which struck Job came in a storm. Especially striking is the parallel in Aboth di R. Nathan, ed. Schechter, p. 164, where Satan appears in the guise of Job when capturing his sheep and cattle.

Concerning the plague of Job the Midrash Aboth di R. Nathan (*eodem*) tells us that the worms were perforating his body, quarrelling with each other, when Job took them from the ground and put each back in its own cavity, saying: "Is there no mediator between us that might lay his hand upon us" (Job 9, 33) and then he broke forth in humble praise of God for all His doings, so that all the inhabitants of the earth acknowledged with one voice that there is no man like Job on earth. In the very same strain Job in our Testament says that, when a single worm crept off his body, he put it back saying: "Remain there where thou hast been placed until He who sent the will order thee elsewhere."

Also in the Syrian Apocalypse of Paul (See *Visio Pauli* in M. R. James', *Apocrypha* 41 and Tischendorf, *Apocalypses*

Apocryph., p. 67.) Job in Paradise says: "I am Job who endured many temptations from Satan. Thirty years he left me prostrated smitten with boils. Worms swarmed upon me, every one of them of the size of three (or four) fingers. And Satan daily uttered threat over me saying: Curse thy God and die . . . But I would not cease from blessing His name." The time of Job's ordeal is in our book seven years, while the Mishnah Idioth II, 10, speaks only of twelve months. The Midrash Tanchuma, Kedoshim XV, knows however of seven kinds of plagues.

6. Very dramatic is the description in our Testament of the manner in which Job's wife succumbs to Satan's trial in tempting Job to blaspheme God. She had been compelled to work as a slave in order to obtain bread for him and herself, and when only one share of bread was allowed her, she divided it between him and herself. Finally Satan, disguised as a breadseller, made her sell the hair of her head for three loaves of bread.[1]) But by her very acceptance of this bread from Satan she fell into his power, and he followed her until she reached the dung-hill where her husband sat. A touching speech follows in which she upbraids Job for his blind adherence to his vain hope, recalling all the luxurious wealth in which she used to live, and the boundless charity she was wont to exhibit toward the unfortunate. And she winds up in saying: "This is the last I could do for thee, Job. Take these loaves of bread and enjoy them and then blaspheme God and die, for I, too, have had enough of this troublesome existence and long for death."

The author plainly ascribes this wicked advice of hers to the influence of Satan who still stood near her as she spoke, and whose bread seems to exert some such malign power over her.

Job, however, rebukes her for such faithlessness. For these seven years, he says, my faith did not falter, in spite of all the ruin that I endured; How dare we now renounce

---

[1]) [cf. Gould, *ibid.*, p. 247—49; Grünbaum also records from Moorish legends a strikingly similar account of Rahmah's (= Arabic name of Job's wife) temptations through Iblîs (= demon) and even mentions the exchange of bread for her beautiful hair. It is a remarkably close parallel! See his *Neue Beiträge z. semit. Sagenkunde*, p. 266—69. G. A. K.]

God and surrender our soul to Pluto, the God of the nether world. Pluto is the Greek name for the מלך בלהות "the king of terrors" מלך רגשותא — mentioned in ch. XVIII, 14: His confidence shall be rooted out of his tabernacle, and it (she) shall bring him to the King of terrors". This is referred by the Rabbis (see *Mayan Gannim*, p. 58 and Targum) to the wife — אהלו זו אשתו — The words αἰτια βασιλικὴ in the LXX seem to be a corruption of εἰς Ἀιδου βασιλευν.

Job then turns to Satan, who had all this while been hiding himself behind his wife, and challenges him, saying: "Only a coward fights with a frail woman. No lion enters a weasel-cage to display his strength towards such tender creatures. Come forth and fight with me!" Satan, however, is quite overpowered at the sight of this great wrestler and yields to him in awe and shame, confessing his defeat.

We have here the same idea expressed in dramatic form which the Rabbis utter when saying: קשה היה צערו של שטן מצערו של איוב "Greater was the grief of Satan than that of Job" (Baba Bathra 16 a). But it still has in our book all the freshness and striking force of an original conception. We see the Satan, powerful like the one in Milton's Paradise Lost, at once crushed and defeated.

Job pauses here in his narrative to impress upon his children the duty of wrestling with the Evil One. To be an "athlete" of godliness is often recommended in Alexandrian writings (IV Macc. VI, 10; XVII 15, 16, and in Philo, *passim*; cp. Hebr. X, 32.)

The advice of Job's wife to curse God gave already the Greek translators offence, and they have in Ch. II, v. 9 a long sentence inserted which reads as follows: "After a long time had passed, his wife said to him: How long dost thou take courage saying: I endure yet a little time waiting for the hope of my salvation? Behold, thy memory has vanished from the earth; thy sons and daughters, the (fruit of the) pains and labors of my bowels, whom I have brought up with troubles yet in vain. Thou thyself sittest here in the free air in a state of putrefaction and worms day and night, and I wander about as a hireling from place to place and from house to house, waiting for the sun when it will set so that I may rest from my troubles and pains which befall me now.

But now say some word to [against] the Lord and die." We have here, then, the basis of the whole Haggadah given in our Testament.

The Rabbinical literature did not preserve any trace. But the Mohammedan tradition did. About this we shall have a few words to say afterwards.

The legend however of a faithful wife selling the hair of her head to support herself and her husband occurs in the story told by the Rabbis of Akibah.[1]) Here it is Rachel, the daughter of the rich Jerusalemite Ben Kolbah Shebuah, who in her great poverty sold her hair in order that her husband might be enabled to study the law, to be rewarded afterwards by a golden diadem with the wall of a city engraved upon it — the same which Pallas Athene or the goddess Thirgata — תרעתא — wore, an עיר של זהב — bought for her by Akiba when he had become rich (see Sabbath Jerush. VI, 1; Babli 59 a).[1]) One singular trait in the Akiba story strikingly recalls our Job legend. The name of Akiba's father-in-law Ben Kolbah Shebuah is explained in the Talmud Gittin 56 a: בל שנבנם לביתו רעב בבלב יצים שבוע "He was so generous with his wealth that whosoever entered his house hungry like a dog, left it satiated." Whether this is to be identified with Joshua ben Sapphias, the associate of Nikodemon ben Gorion, mentioned by Josephus (Jewish War II, 20, 4) as Derenbourg thinks, or not, the name Ben Kolbah Shebuah points to a peculiar attribute given him by the people. Now Job, the prototype of a generous-hearted host says in our Testament of himself: "I did not allow any body to turn away from my door with an empty stomach — ἐω κόλπῳ κένῳ" (ch. III, 8). This is the exact parallel to the name "the man who made every body leave his house only bekolbo shebuah "with a satiated stomach".

7. Job's three or four friends formed also the subject of popular legend. An ancient Boraitha (Baba Bathra 16a) tells us that they lived each 300 Persian miles from each other and by the trees of ever green planted by each in his

---

[1]) [Cf. Dr. Alex. Kohut, *R. Akiba ben Josef*, in *Menorah Monthly* (New York 1887), p. 344—51; cf. esp. p. 345. G. A. K.]

garden for friendly remembrance they learned at once, if such misfortune would befall any of them, as the tree of the respective friend would indicate it by its withered leaves. Through this they learned of Job's misfortune, and at this summons they came with their armies, entering the city of Job at the very same time and by the same gate. Beyond this the Rabbinical tradition is silent. All the more lavishly is the story given in our book.

First the consternation of the royal friends is described as they, after many years of absence, meet Job in such a state of distress. Overcome with grief, they lay on the ground like dead for three hours. They are at a loss to realize that it is their old opulent and mighty friend. Seven days they spend in investigating the causes which may have led to his ruin — a much better way to employ seven days than the Bible text has which represents them as remaining perfectly mute for a whole week. Finally having verified the fact, they break forth into a song of lamentation in which their soldiers join. Here follows a remarkable piece of poetry, full of pathos, Eliphaz the oldest leading, the rest responding in the same sad strain with the refrain:

"Whither then hath thy glory gone!"

Says Eliphaz: "Art thou he who hast done this and that for the poor?"

"Whither hath thy glory gone!"

"Art thou he who possessed so many couches of gold and silver?"

"Whither hath thy glory gone!"

Compare the description of the Therapeutes in Philo's book *De Vita Contemplativa* and you can not fail to recognize the circle in which a song of lamentation like ours could be conceived of.

Job, however, is not unmanned when hearing these outbursts of grief and pity from his royal friends of former days. He, though formerly their superior in rank and riches and their equal in religious belief, now boldly scorns their pity and compassion, pointing to the greater glory that awaits him in a higher world than this. He tells his worldly-minded visitors that he is in no need of their consolation;

for he sees his throne erected among those of the saints around the throne of God near the **heavenly chariot.**

Here we are confronted with the Essene lore about the מעשה מרכבה. We encounter Kabbalistic ideas at an age and in a species of Jewish literature which clearly prove the incorrectness of the views of all our historians from Zunz to Graetz concerning the origin of the Kabbalah.

Job contrasts the perishable glory of this world with the glory of the saints who are to the right of the Saviour in heaven, that is of God. The Kingdom of mortal rulers, he says, may be flooded away (like the Garden of Iram in the Mohammedan legend or the Paradise of Hiram in the Midrashic Haggadah)[1]), but the Kingdom of God in which he will share, shall last forever. "Its glory and beauty is in the chariot of my Father." To be sure, only an adept of the lore of the Essenes regarding the theophany of Ezekiel could have written this. The expressions "my Father" and "Saviour in Heaven" may sound Christian-like to some, but they are actually Essenic terms and point to a pre-Christian era. Obviously verse 25 of chapter XIX has served here as text for this Midrashic expansion.

The whole debate of the Bible text has here been transferred to a higher ground. Job, the saintly sufferer, contends for his Essene belief, whereas his friends are wordly Sadducees, or Epicureans, men who believe only in the life that now is.

8. Quite naturally these royal friends, unable to follow Job in his spiritual conception of life, grow angry at his conduct. Eliphaz proposes to the others to leave him in his misery. Bildad pleads for leniency, believing him to have lost his sense, owing to his great affliction. But he soon finds out, when engaging him in a conversation, that his reason is not affected, but that his religious belief totally differs from theirs. He challenges him to explain the mysteries of Creation, the same about which Noah and Enoch had so much to say in the Essene works bearing their

---

[1]) [A fantastic elaboration of the Jewish and Arabic accounts of Hiram's palace is to be found in an article by Dr. A. Kohut: "Biblical legends from an ancient Yemen Ms.", in the *Independent* (New York) of Oct. 29th and Nov. 5th, 1891. G. A. K.]

names. But Job peremptorily refuses, saying, like the Rabbis when interrogated on these topics: אין לך עסק בנסתרות — "Thou art not fit to be initiated into these secrets about the heavenly constellations." He challenges Bildad to solve for him the problems of human physiology, about which the Essenes had many theories of their own (compare the Benediction אשר יצר את האדם Berachoth 60 b; B. Bathra 75 a; Targum to Ezekiel XXVIII, 12, 15; *Apostolic Constitutions*, VII, 34 and 38) partly after Greek, partly after Egyptian and Eastern traditions. And as Bildad declares his inability to answer his question, he dismisses him saying: "How canst thou expect to understand the celestial mysteries!"

Then Sophar takes up the challenge offering him the service of their physicians. But Job proudly refuses the offer, as he trusts only in God, "the Maker of physicians." Perhaps originally the Maker of Medicaments, בורא רפואות, as God is called in the Essene Benediction יוצר אור — compare *Apostolic Constitutions*, VIII, 12. Some of the Essenes identified the רפאים doomed giants of the netherworld with the רופאים = "the physicians." See Isaiah XXVI, 14, LXX and hence Mishnah Kiddushin: טוב שברופאים לגיהנם [cf. also Talmud Kiddushin 82a].

9. While the Kings were thus conversing with Job, his wife Sitis comes, dressed in rags, having left her master against his will, and both she and the kings break forth in weeping as they recognize each other. Eliphaz take his purple mantle from his shoulder to cover her, because they are ashamed to look at her. But she asks of them as an especial favor that they should send their soldiers to dig among the ruins of her house for the relics of her children that they may find a decent burial. But, when the order is given, Job interferes, assuring them that the children are "in the keeping of their Maker and Ruler" and no longer to be found on the ground. These startling words of the saint furnish the kings with another proof of his madness and again they challenge him to verify his statement. Whereupon Job begs to be assisted in order to be able to stand up and recite a mysterious formula of prayer, and having done so, he tells them to look towards the East,

where lo! the children of Job were seen adorned with **crowns** standing near the glory of God.

We have here the crowns with which the righteous in the future world are adorned while sitting and feeding upon the radiant bliss of the Shechinah (Berachoth 17a), probably based in our story upon the word עטרות (Job ch. XXXI, 36). But especially does the entranced state of vision point to Essene circles. It is brought about by a mystic formula — הזברת השם, as all the miraculous works performed by Essenes were done by means of some invocation of the name of God. Compare Onias the Rain-Maker חוני המעגל praying: I bind thee, O Lord, by an oath taken by thy great **name** (Taanith 19a, 23a). As to the standing up while reciting the holy name compare Jerush. Berachoth 4a; Midrash Tanchuma, ed. Buber, to Lech Lechah.

Sitis, overcome by the wondrous disclosure, prostrated herself in worship of God and then went back to her master, but fell down dead, when she reached the manger of her master's cattle. The animals around her cried, as they saw her lying there dead. The whole city, then, buried her amidst great lamentation right by the house which had fallen upon her children, and the poor of the city mourned her death, remembering in gratitude their great benefactress of former days. Their song of lamentation, says our book, is found in the records. Of course the records of the land of Uz are referred to, as if the story of Job were derived from an old authentic source.

10. The royal friends of Job, however astonished they were at the strange things they saw, were not yet willing to yield to him, and the controversy lasted yet for twenty-seven days. Our author undoubtedly has the debate in our Bible text in view, giving it another meaning altogether. But here Elihu steps forth and gives the conversation a different turn. He is imbued with the spirit of Satan while speaking hard, offensive words to Job. Finally, when he had finished, God appeared to Job in a storm and in clouds and revealed to him that it was not Elihu, the man, who spoke but Satan himself "the wild beast Beliar or Ahrimanius (Armillus) the Dracon", had spoken through him.

Strange as this story sounds, it has its trace left in

Rabbinical tradition. While on the one hand the Targum makes Elihu of the family of Ram; ch. XXXII, 2 a descendant of Abraham; R. Elazar ben Azariah explaining the name Ben Berachel the son of Isaac "him whom God blessed", we find, on the other hand, Akiba identifying him with Balaam the one who desired to curse the people of Israel but pronounced against his will blessings over them (see Jerush. Sota V, p. 20 d).

Obviously the problem vexed our author, what became of Elihu after he had spoken, or where was he before he is introduced in our Bible? And the answer proposed in our Testament is genuinely Essenic: He was cast out of the circle of the saints and handed over to the power of Satan, while the three royal friends became adherents of the faith of Job. Job brought a sin-offering for them and God pardoned them, but would not pardon Elihu.

Here follows a most singular song, sung by the kings and their soldiers in chorus, full of Essenic notions of hell, Satan's realm, and of Paradise, the seat of the blessed. We almost hear a real anathema, such as was hurled against men like Nicanor by the Congregation of Chasidim in the Maccabean days. Or let us say, we feel as though we heard a song recited on the Day of Nicanor when some new members were after the ablution-rites admitted into the number of the saints to become "sons of light," while others were cast out to become "sons of darkness." It is a psalm such as only these Essene brotherhoods could have composed, to whom the names of Satan "the Dracon," the Northern One, עפעי or "the Adder" and again "the crowns of victory for the saints in the Kingdom of God", were familiar terms, and with whom songs of praise, of lamentation and of execration were matters of daily practice.

There is, however, a perceptible gap in our story. We are not told how Job recovered his health. Job simply says: When Eliphaz had finished the hymn, we all went back to the city, each to the house where they lived. Here is undoubtedly a very interesting part of our story omitted. Perhaps intentionally so, because it did not seem to tally with the story given afterwards about the miraculous powers of the three daughters of Job.

11. Job on his return to the city fully restored, is welcomed by the people in feasting and praise of God. He at once begins his former work of benevolence by making the people his contributors as long as he himself is in a state of poverty. But, just as the Rabbis teach in accordance with Malachi III, 13: עשר בשביל שתת עשר "Give your tithes well in order that thou mayest obtain riches" (Shabbath 119a), so does Job meet with success in his merchandise, in his ships and flocks owing to the charity he performs. Soon he possesses twice as much wealth as he had owned before. Also his seven sons and three daughters he sees brought back again, but here our book differs from the Bible. He now marries Dinah, and through her becomes the father of the ten children whom he addresses on his death-bed. His first wife Sitis had to die, because she had been imbued with the spirit of Satan when she advised Job to blaspheme God.

Job, having finished his story, addresses words of admonition to his children. And here our Testament falls in line with that whole class of literature to which the Book of Tobit, the Book of Enoch (compare chs. 94 to 104), the Testaments of the Twelve Patriarchs and the Testaments of the Three Patriarchs belong, and gives clear evidence of its Jewish origin. First comes the duty to God: "Forsake not the Lord," then the duty to the fellow-man: "Be charitable towards the poor, and despise not the feeble." And finally the duty to the family: "Take not unto yourselves wives from strangers!" By this last command is not merely implied the prohibition of intermarriage with heathen tribes, but the ancient Essene practice of the marriage of kinship after the example the patriarchs recommended.

I have elsewhere (see my article on the pre-Talmudic Haggada, in *Jewish Quarterly Review*, 1893, p. 407, note) called attention to this Essene rule as expressed in the Books of Tobit, the Jubilees, the Book of Adam, and will add here, that the Talmud and Midrash endorse this view. See Boraitha Jebamoth 62b: הנושא את בת אחותו and Bereshith Rabba § 18. R. Tanchuma says: "Bone of my bones", this

is especially the case if one marries a wife from amongst his own relatives.[1])

At any rate we have here the convincing proof that our Testament originated in pre-Christian circles of Hellenistic Jews belonging to the Essene brotherhood.

We are now prepared for the surprising scenes which are presented to us at the close of our book.

Job divides his large fortune among his seven sons, impressing upon them the duty of doing good with their ample means. To his three daughters, however, he gives nothing. This gives them sufficient cause for complaint, whereupon he tells them that they were to receive a far more precious boon. He, then, hands his oldest daughter, named Jemimah = Day, a ring used as key and tells her to go to the treasure house and bring him the golden casket out of which he takes three three-stringed girdles which flash forth supernatural light like the radiance of the orb of day. Having given one to each of his three daughters, he says: "Let these encircle you all the days of your life, and you will be endowed with bliss." The second daughter named Kassiah = Perfume, then says to her father: "Is this the means by which we can live?" Job replies: "By this you have not only sufficient means to live by here on earth, but also in the better world above." For behold, when the Lord deigned to show compassion on me and heal me of my plague, He handed me these three strings and told me to gird them around my loins. And no sooner had I put them around my loins than the worms and the plagues left me, and my body took on new strength and freshness, and I beheld the great vision of God in His great power, and the mysteries of the past and the future I saw. And now, my children keep these phylacteries as a spell against the Evil One and all his plots, and girding them around

---

[1]) [The idea of consanguineous marriages, advocated in the book of Tobit, has been shown by Dr. Kohut to be of Persian origin. See his essay: *Etwas über die Moral und Abfassungszeit des Buches Tobias*, in Geiger's *Jüd. Zeitschrift f. Wissensch. u. Leben*, vol. X, p. 61, 62. It is this practice which Philo denounced so vehemently. G. A. K.]

you, you will see the wonders of the angelic world at the time of my parting"

Accordingly the oldest, Jemimah, girt herself and lo, she became entranced and sang angelic hymns in praise of God, dancing while she sang in the voice of the angels (compare בסוד שיח מלאכי השרת).

Kassiah, the second, followed and in her entrancement she sang hymns such as the heavenly rulers (the Archonts יי שרי צבאות = שרפים) sing, full of the majesty of the High Place = יי מקום מקדש מראשון מרום כבוד נכא (Jerem. XVII, 12). Her songs, says our Testament, are known as the hymns of Kassiah and deal with the mysteries of the heavenly work (מעשה מרכבה). Finally the third daughter, named Keren Happuch in the Bible, but in our book Amalthea's Horn, came forth and girt herself with these magic strings, and in her entrancement she sang in the language of the Cherubim, hymns full of the praise of the Ruler of the cosmic powers - Adonai Zebaoth, and entolling the glory of the Father of the World. Her hymns, says our author, are also preserved by the name of Prayers of Amalthea's Horn.

To be sure, this is a strange world into which we are ushered here. And we are at first sight inclined to see in all this nothing but heathen gnosticism and superstition. But after due analysis of all the elements which compose this part of our story, we find them to belong to the ancient sphere of Essenic thought and practice. To begin with the very last name, we find in the LXX already the translation Αμαλθείας κέρας, in some manuscripts alongside of Καρναφουχ. This name "Horn of plenty" is given in Greek mythology to the goat which nursed the infant god Zeus on the isle of Crete, afterwards transferred to the stars. It is undoubtedly of Semitic origin קרן המלאת (cf. Preller, *Griech. Mythol.*, I, 30 sq., 105; II, 244 and Sayce, *Hibbert Lectures*, 1887, p. 284 f) and finds its illustration on many a Babylonian and Persian basrelief. But the same name Amalthea occurs also in the Rabbinical legend of Abraham (Baba Bathra 91 a; cf. Beer's *Leben Abraham*, pp. 96–97 and 120) as that of Abraham's mother — Amthelai daughter of Carnebo.[1])

[1]) [Cf. also Pirke de R. Eliezer, ch. XXVI; Sefer Hajashar to Noah

Beer is probably not far from the truth when he suggests that the names Amalthea Karnaphuk of our Greek Book of Job may have given rise to this strange Rabbinical tradition. And I will add that the miraculous legend of Job's goats having been able by their horn to knock down the wolves that came near them: מלמד שהטעימו הקב"ה מעין עולם הבא (Baba Bathra 15 b), identical with the Essene legend about Chanina Ben Dosa (Berachot 33), shows traces of a belief in a supernatural goat "Amalthea", prevalent in these circles.

About the extraordinary beauty of the three daughters of Job (ἐντὸς ὑπ' οὐρανον compare the LXX; Job XLII, 15: ולא נמצא נשים יפות כבנות איוב בכל־הארץ), there existed a Rabbinical tradition to the same effect, for both Targum and Talmud dwell on the "daylike" beauty of Jemimah, the perfume of Kassiah and the miraculous unicorn-like radiance of Keren Hoppukh (B. Bathra 16 b. [Kohut *Arûkh*, VII, 176 b].)

But what our Testament tells concerning the magic strings with which the daughters of Job were transformed into heavenly spheres is exceedingly interesting. Though it has no exact parallel in Rabbinical literature, it casts new light upon a number of Rabbinical traditions. In Graetz's *Monatsschrift* (edited by Brann und Kaufmann), vol. 37 (1893), p. 445, I tried to explain the origin of the Tephillin or Phylacteries, laying especial stress on the knot with which the sacred sign was tied around arm and head to serve as charm. The knot — קשר של תפלין — being the most essential thing, is ascribed even to God himself (Berachot 6 and 7 a); and the knot of the fringes of the garments ציצית belongs to the same category. Both have a talismanic character. (see Targum Shir Hashirim VIII, 3.) Accordingly these Tephillin were kept as charms or amulets for many generations. So does Shammai the Elder boast of wearing his Tephillin as an heirloom of his maternal ancestor

---

(p. 9 b, ed. Prague, 1840): Kohut's *Arûkh Completum*, I, 131 b; IV, 333 b; and his last dissertation: نور الظلم ومصح الحكم *Light of Shade and Lamp of Wisdom . . . . composed by Nathanel Ibn Yeshâya* (1327), New York 1894, p. 58, note 2. G. A. K.]

(Mechiltha Bo, ch. 18), and Jehuda ben Bathyra said that his Tephillin came down from the men resuscitated from death by the prophet Ezekiel after his vision of the Valley of Dry Bones (Sanhedrin 92 b); by which he meant to say that they were used as a sacred charm at their resurrection in the very same manner in which Job according to our Testament used his magic strings for his recovery. [1])

Quite interesting appears in this connection the Rabbinical tradition that Michael the daughter of King Saul, who is often represented by the Rabbis as a pattern of Essene holiness (Pesiktha Rabbathi ch. XV, p. 68 ed. Friedman; Jerus. Sukka V, p. 55 c; Targ. II Sam. I, 10), and the wife of Jonah the prophet used to wear Tephillin (Mechiltha Bo 17). Also Christian women had little gold caskets containing New Testament chapters tied around their necks as amulets, as may be learned from the Catacombs and Patristic writings. Some such usage underlies also the story of R. Johannan (Baba Bathra 74 a, b) that a casket of precious stones and pearls of uncommon lustre was seen carried along by a big monster of the sea, and when a mariner wanted to seize it, a heavenly voice was heard in warning, saying: "These jewels belong to the wife of Hanina ben Dosa, the saint, who will tie them with strings of the sacred blue wool (תכלת) around the righteous ones in Paradise." [2])

How striking, then, is the resemblance of the Rabbinical tradition concerning Job's recovery by the magic of Tephillin as preserved in Schechter's Aboth de R. Nathan, p. 164: "The angels of heaven in compassion with Job, seeing that he had stood all the trials of Satan so bravely, tied a magic knot of the Tephillin before God — for this alone can be the meaning of עמדו וקשרו תפלה לפני הקב"ה — and he was healed from his disease!"

Why the three daughters of Job were endowed with

---

[1]) [Cf. on the magic value of תפלין, which is equivalent to מזמנות and קמיע, Grünbaum's excellent remarks in *Z. D. M. G.* XXXI, 334 ff.; Kohut, *Kritische Beleuchtung d. persischen Pentateuch-Uebersetzung d. Jacob b. Josef Tavus* (1871), p. 129—30; *Arûkh*, ed. Kohut, VII, 123 a, *s. v.*: קמיע. Ćp. furthermore Grünbaum, *l. c.*, p. 335, n. 66. G. A. K.]

[2]) [Cf. Kohut: *Was hat die talmud. Eschatalogie aus d. Parsismus aufgenommen?* in *Z. D. M. G.* XXI, p. 591. G. A. K.]

angelic powers, our Testament does not say. But there is one sentence at the beginning of chapter XI which now stands abruptly and in no connection with the preceding or following part of the story, saying that all were astonished to see three (female musicians?) at the house of Job after his restoration. Now in his former state of happiness Job had his female musicians singing the praise of God at the table in order to inspire his guests to join in the thanksgiving and praise of Him who is the Giver of all good. Undoubtedly this was also the function of the three musicians at the time of his restored bliss and prosperity. We are, therefore, justified in assuming that these three musicians whose appearance astonished the people, were the three daughters of Job of whose exceeding beauty both the Bible and tradition speak. They aided their father in his work of benevolence, and were thus rewarded. The passage relating this part has been omitted by our writer, together with that containing the story of his recovery. Or was the story of the three daughters added by another scribe?

12. The closing part of our narrative consists of a record given by **Neros**, the brother of Job, of the death of the saintly sufferer. **Neros** is the same as Nahor. Here, too, attention may be called to the fact that the wife of Nahor, the father of Abraham, bears in Rabbinical tradition the name of Amalthea, these two names standing in our Testament quite closely to each other.[1]) Neros tells us that he himself wrote the hymns of the three daughters of Job down in a book as containing mighty secrets. Only the letters of the Holy word or **Name of God** would he not consign to writing as these were too holy — הנסתרות לד' אלהינו. Job, when in the shadow of death, suffered no agony because he had the sacred girdle, the תפלין or קמיע, wound around his body. But when after three days he saw the angels coming to take his soul, he gave to Jemima, the oldest daughter, the cithara, to Kassiah a censer (with perfume = קציעה), and to Amalthea's Horn קרן הפוך, a timbrel to play, so that they

---

[1]) Abraham's daughter בכל and the miraculous precious stone with which Abraham cured the sick must also be connected with our Job legend. See Baba Bathra 16 b.

should welcome the holy angels with praise. And they sang and glorified God in the holy dialect — בלשון הקדש. [Cf. S. B. Gould's *Legends*, etc., p. 251. G. A. K.] Then came "He who sitteth upon the great chariot" — this is not God himself, but "the angel of his face" מטטרון Mithra [1]), called בעל המרכבה "the Driver of the heavenly chariot" (see Hechaloth and Othioth di R. Akiba) — and kissed Job, thus taking his soul בנשיקה (compare Targum Deuteronomy XXXIV, 5 על פי יי בנשיקה; Moed Katon 28 a). Our description is certainly more dramatic and more original than the late Moses legend [2]), but comes near to the Abraham legend. The soul is taken by the arm and carried to the Eastern part of heaven upon **the chariot** of God. Mithra, or מטטרון, has here a well-defined function like Hermes, the Psychopompos = "Soul-carrier", with whom he was identified during the three centuries preceding Christianity.

Nahor or Neros, then with the three daughters of Job and his hosts of beneficiaries, held a great mourning over the body for three days, and then they buried him.

Of the great mourning of the people of Canaan over the body of Job, the Talmud also preserved a tradition (see Sota 35 a).

Of his age our Testament says that he had lived 85 years before the plague had come upon him and twice as long after that — which would give him an age of 255 years. This is after the LXX which has 170 years. Our Massoretic text has 140 which would, by adding a half of this for the time preceding his plague, make 210 years as the life-time of Job. This is the view of the Talmud (B. Bathra 15 b).

Job in Mohammedan tradition.

Mohammed mentions Job twice (Sura 21, 83 and 38, 40), and this in a manner which shows that legend had woven

---

[1]) [See Kohut's *Jüdische Angelologie* (1866), p. 36—42; *Arûkh Completum*, s. v. מטטרון; and his article *Metatron-Mitra*, in the Hungarian Jewish monthly *Magyar Zsidó Szemle*, I (1884), p. 98—100. G. A. K.]

[2]) [In a beautifully elaborate version of the Haggadic legends recording the death of Moses, preserved in a Yemen Midrash, we read: נשק הק׳בה למשה בפיו ונטל נשמתו בנשיקה. For text, English translation and sources of this story, see Kohut, *Notes on a hitherto unknown* . . . . *Commentary on the*

tales around the ancient hero altogether different from the Bible. It is the wife that plays a more important role as seducer, and also his recovery is dwelt oupon as an object of wonder. The Koran commentators tell us [according to Sale] that he was of the tribe of Esau and his wife of the family of Jacob (Rahmah daughter of Ephraim). She had supported him by her labor and attended him with great patience, until Satan appeared to her one day, promising her the restoration of her prosperity, if she would worship him. When she came to propose this to Job, he was so angry at her that he swore that, if he ever recovered, he would give her a hundred stripes as punishment for this sin of hers. Finally the angel Gabriel raised Job from the dung-hill and said to him: "Strike the earth with thy feet!" and there, behold! a fountain sprang up at his feet of which he drank, when at once the worms left his body. And when he bathed in it, he recovered his former health. His wife, too, became young and handsome again. And, in order to fulfil his vow, Job took, at the bidding of God, a hundred branches of the palm-tree and with these he gave his wife one lash. [Cf. S. B. Gould, *l. c.*, p. 250; G. Flügel, *l. c.*, p. 299 a; Sale's *Koran*, 5th ed. Philad. 1874, pp. 271, 375; Dr. Güdemann: *Ein Midrasch im Koran*, in Graetz's *Monatsschrift*, XXIX, 134 (cp. also Yalkut § 635). G. A. K.]

Now this legend of Job is given more extensively in a Moorish collection of legends, abstracts of which are presented in M. Gruenbaum's *Neue Beitraege zur Semitischen Sagenkunde*, Leyden 1893, p. 262 ff. — [See also Ersch and Gruber's *Allgemeine Encyclopaedie*, s. v. *Hiob*, II Section, Band VIII, S. 298—299; D'Herbelot, *Biblioth. Orientale*, s. v.; Assemani *B. O.*, t. I, p. 585; Chardin, *Voyages*, II, 138; Wahl's *Koran*, p. 454; T. P. Hughes, *Dictionary of Islam* (1885), s. v. ايوب p. 248—9. G. A. K.]

Job is there also represented as a great benefactor, who provides for all the needy and makes them offer their thanks to God after each meal. When he had lost everything,

---

Pentateuch . . . by Aboo Mansûr al-Dhamârî, etc., (New York, 1892) pp. XIV—XX of the Appendix; and his article in the *Independent*, cited above, Oct. 29th and Nov. 5th, 1891, no. 5. G. A. K.]

Satan came to his wife in the guise of a beggar asking for alms and when she told him of the state of poverty they were in he promised to restore her wealth as soon as she would cease to worship God. Job, then, curses Satan and remains faithful, whereupon Satan, obtains permission to strike his body with plagues. But Job does not flinch, praising God in his affliction. Satan, then, sends two men with food to Job who, though near starvation, refuses to take it saying, it should be forbidden to him — charâm. After this Satan comes in the guise of a physician to Job's wife, promising to cure him, if she would kill a bird after heathen usage, without invoking the name of God. But when his wife comes to persuade him to do so, Job, in his anger, swears that, as soon as he would by the help of God recover, he would forthwith give her a hundred stripes.

Satan, then, excites the people of the city against Job, until his wife is compelled to carry him upon her shoulder into the country of the children of Israel, who treated the poor sufferer with great sympathy, but could not endure his stench any longer. She, then, put him down in an open place and supported him by the wages she received from the people for her laundry work.

Finally, at the instigation of Satan, the people refused to give her work, and the baker's wife asked her to give her beautiful hair as price for the bread. She gave up her hair and brought the bread to her husband. But when she went back to obtain bread for herself and failed to return, then at last, the measure of Job's sufferings was full. Gabriel carried him towards a fountain and bathed him, and he rose with renewed youth and vigor. Job's wife, returning at last, would not recognize him, but he wept as he saw her. He recalled the oath to give her a hundred stripes. Whereupon Gabriel advised him to take a bunch of hundred bulrushes and lash her with it. After having restored his fortune, the Lord asked Job whether he should also restore his dead children to life; but Job said: "If they are to die again, O Lord, leave them rather in the better world in which there is no longer death." And Job became the same generous-hearted benefactor of the poor, the orphans and widows that he had been before.

We recognize here in the main the same story as is found in our Testament, only some of the features are distorted by Mohammedan narrators. Evidently the Arabian or Ethiopian Jews had preserved the legend, as they did many other tales no longer found in Rabbinical literature.[1]) See my article in the *Jewish Quarterly Review*, quoted above.

The stripes which Job's wife received are understood only as a penalty to be paid for the wicked advice given Job to blaspheme God. They are intended to expiate her, before she recovers her youth, to become again the mother of ten children. In our Testament she has to pay the penalty of death, and another wife has to take her place.

Wee see here how busy popular tradition was to make the Bedouin story of Job interesting and rich in lore.

Undoubtedly our story originated in the outskirts of Palestine in the land of Hauran, where the Nabatheans lived, and the Essene brotherhoods spread it all over the Arabian lands. Thus only can we account for every feature of our legend The T h e r a p e u t e s, with their male and female choruses and their strange mode of life, are vividly enough portrayed in our Testament, to betray the authorship of our weird book.

* * *

Note: In republishing the text from A. Mai's edition, the present editor has ventured to divide the same for convenience's sake into chapters and verses. The alterations made are but few and noted on the margin. [The initials G. A. K., and all remarks in square brackets, are those of the Editor of this volume.]

---

[1]) [Flügel, on the authority of Assemani (*Bibl. Orient.*, I, 585, III, 286) states, that an Arabic and Syriac biography of Job is extant in manuscript (cf. Ersch & Gruber, *l. c.*). Could it be the original or translation of Job's *Testament*? G. A. K.]

ΔΙΑΘΗΚΗ
ΤΟΥ ΑΜΕΜΠΤΟΥ ΚΑΙ ΠΟΛΥΑΘΛΟΥ ΚΑΙ ΜΑΚΑΡΙΟΥ
ΙΩΒ

Βίβλος Ἰὼβ τοῦ καλουμένου Ἰωβάβ, καὶ βίος αὐτοῦ, καὶ ἀντίγραφον διαθήκης αὐτοῦ.

I, 1. *Ἐν ᾗ ἂν ἡμέρᾳ νοσήσας, καὶ ἐγνωκὼς τὴν ἀποδημίαν αὐτοῦ ἐκ τοῦ σώματος, ἐκάλεσε τοὺς ἑπτὰ υἱοὺς αὐτοῦ καὶ τὰς τρεῖς αὐτοῦ θυγατέρας, καὶ εἶπεν αὐτοῖς.* 2. *Περικυκλώσατε, τέκνα, περικυκλώσατέ με, καὶ ἀκούσατε καὶ διηγήσομαι ὑμῖν ἃ ἐποίησε κύριος μετ' ἐμοῦ καὶ τὰ συμβάντα μοι πάντα.* 3. *Ἐγὼ γάρ εἰμι Ἰὼβ ὁ πατὴρ ὑμῶν, ᾧ ἐντέκνα μου.* 4. *Ὅτι γένος ἐκλεκτοῦ ἐστε, καὶ τηρήσατε τὴν εὐγένιαν ὑμῶν.* 5. *Ἐγὼ γάρ εἰμι ἐκ τῶν υἱῶν Ἡσαῦ, ἀδελφὺς Ναώρ· μήτηρ δὲ ἡμῶν Δῆνα, ἐξ ὧν ἐγέννησα ὑμᾶς.* 6. *Ἡ γὰρ προτέρα μου γυνὴ ἐτελεύτησε μετὰ τῶν ἄλλων δέκα τέκνων ἐν πικρῷ θανάτῳ.* 7. *Ἀκούσατε οὖν τέκνα, καὶ δηλώσω ὑμῖν τὰ συμβεβηκότα μοι.*

8. *Ἐγὼ γὰρ ἤμην πλούσιος σφόδρα τῶν ἀφ' ἡλίου ἀνατολῶν ἐν χώρᾳ τῇ Αὐσίτιδι, καὶ πρὸ τοῦ καλέσαι με ὁ κύριος Ἰὼβ, ἐκαλούμην Ἰωβάβ.* 9. *Ἡ δὲ ἀρχὴ τοῦ πειρασμοῦ ἐγένετο οὕτως· ἦν γὰρ πλησίον τοῦ οἴκου εἴδωλόν τινος θρησκευόμενον ὑπὸ τοῦ λαοῦ.* 10. *Καὶ συνεχῶς ἔβλεπον ὁλοκαυτώματα αὐτῷ προσφερόμενα ὡς θεῷ.* 11. *Διελογιζόμην ἐμαυτῷ καὶ ἔλεγον· ἆρα οὗτός ἐστιν ὁ ποιήσας τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν καὶ πάντας ἡμᾶς; ἆρα πῶς γνώσομαι τὸ ἀληθές;*

12. *Καὶ ἐν τῇ νυκτὶ ἐκείνῃ κοιμωμένου μου ἦλθε μοι φωνὴ λέγουσα, Ἰωβάβ, Ἰωβάβ, ἀνάστηθι καὶ ὑποδείξω σοι τίς ἐστὶν οὗτος ὃν γνῶναι θέλεις·* 13. *Οὗτος τοίνυν, ᾧ τὰ ὁλοκαυτώματα προσφέρουσιν οἱ ἄνθρωποι καὶ σπένδουσιν, οὐκ ἔστι θεὸς, ἀλλ' ἔστι δύναμις αὕτη καὶ ἐργασία τοῦ διαβόλου, ἐν ᾗ ἀπατᾷ τοὺς ἀνθρώπους.* 14. *Κἀγὼ ταῦτα ἀκούσας ἔπεσον εἰς τὴν γῆν.* 15. *Καί προσεκύνησα λέγων, κύριέ μου ὁ ἐπὶ σωτηρίᾳ τῆς ἐμῆς ψυχῆς μοι λαλῶν, δέομαί σου, εἴπερ οὗτός ἐστιν ὁ τύπος τοῦ Σατανᾶ, δέομαί σοῦ κέλευσόν με ἀπελθεῖν καὶ ἀφανίσαι αὐτὸν, καὶ καθαρίσαι τὸν τόπον τοῦτον.* 16. *Οὐκ ἔστιν ὁ κωλύων με*

τοῦτο ποιῆσαι, βασιλέα ὄντα τῆς χώρας ταύτης, ἵνα μηκέτι πλανηθῶσιν οἱ ἐν αὐτῇ.

17. Καὶ ἀπεκρίθη μοι ἡ φωνὴ ἐκ τοῦ φωτὸς λέγουσα, ὅτι καθαρίσαι τὸν τόπον δυνήσεις. 18. Ἀλλ' ἰδοὺ ἀποδείκνυμί σοι πάντα ἅπερ ἐνετείλατό μοι κύριος εἰπεῖν σοι· ἐγὼ γάρ εἰμι ὁ ἀρχάγγελος τοῦ θεοῦ. 19. Κἀγὼ εἶπον ὅτι πάντα ὅσα ἐντελεῖται τῷ θεράποντι αὐτοῦ ἀκούσομαι. 20. Καὶ εἶπέ μοι ὁ ἀρχάγγελος· τάδε λέγει κύριος· εἰ ἀπολέσαι ἐπιχειρήσεις καὶ καθαίρεις τὸν τύπον τοῦ Σατανᾶ, ἀναστήσεταί σοι μετ' ὀργῆς εἰς πόλεμον καὶ ἐνδείξεται ἔν σοι πᾶσαν τὴν πονηρίαν αὐτοῦ. 21. Ἐποίσει σοι πολλὰς πληγὰς καὶ χαλεπὰς, καὶ ἀφαιρεῖται ἀπό σου πάντα τὰ ὑπάρχοντα. 22. Τά τε παιδία σου ἀναιρεῖ, καὶ πολλὰ κακά σοι ποιήσει. 23. Καὶ ἐπεὶ ὡς ἀθλητὴς πυκτεύων καὶ καρτερῶν πόνους, καὶ ἐκδεχόμενος τὸν μισθὸν, καὶ τοὺς πειρασμοὺς προσκαρτερῶν καὶ τὰς θλίψεις. 24. Ἀλλ' ἐὰν ταῦτα ὑπομείνῃς, ποιήσω σου τὸ ὄνομα ὀνομαστὸν ἐν πάσαις ταῖς γενεαῖς τῆς γῆς ἄχρι τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος. 25. Καὶ πάλιν ἐπανακάμψω σε ἐπὶ τὰ ὑπάρχοντά σου, καὶ ἀποδοθήσεταί σοι διπλάσια πάντα ὧν ἀπολέσεις· ἵνα γνῷς ὅτι ἀπροσωπόληπτός ἐστιν ὁ θεὸς, ἀποδιδοὺς ἑκάστῳ τῷ ὑπακούοντι ἀγαθά. 26. Ἃ καί σοι δωρήσεται, καὶ στέφανον ἀμαράντινον κομίσεις. 27. Ἐγερθήσει δὲ καὶ ἐν τῇ ἀναστάσει εἰς ζωὴν αἰώνιον· τότε γνώσεις ὅτι δίκαιος καὶ ἀληθὴς καὶ ἰσχυρὸς ὁ κύριος.

28. Ἐγὼ δὲ, τέκνα μου, ἀνταπεκρίθην αὐτῷ, ὅτι ὑπομένω μέχρι θανάτου πάντα τὰ ἐπερχόμενά μοι ὑπὲρ τ' ἀγάπης τοῦ θεοῦ, καὶ οὐ μὴ ἀναπηδήσω. 29. Τότε ὁ ἄγγελος σφραγισάμενός με ἀπῆλθεν ἀπ' ἐμοῦ.

II, 1. Τῇ δὲ ἑξῆς ἀναστὰς τῇ νυκτὶ ἔλαβον πεντήκοντα παῖδας, ἀπῆλθον εἰς τὸν ναὸν τοῦ εἰδωλείου καὶ ὀλόθρευσα αὐτὸν ἄχρις ἐδάφους· 2. Καὶ οὕτως ἀνεχώρησα εἰς τὸν οἶκόν μου, κελεύσας ἀσφαλισθῆναι τὰς θύρας, ἐντειλάμενος τοῖς προθύροις μου. 3. Ὅτι εἴ τις σήμερον ζητήσῃ με, μὴ σημανθήτω μοι. ἀλλ' εἴπατε αὐτῷ, σχολάζει περὶ πραγμάτων ἀναγκαίων, ἔνδον ἐστίν. 4. Τότε ὁ Σατανᾶς μετασχηματισθεὶς εἰς ἐπαίτην ἔκρουσε τῇ θύρᾳ, λέγων τῇ θυρωρῷ· 5. Σήμανον τῷ Ἰὼβ λέγουσα ὅτι βούλομαι συντυχεῖν αὐτῷ. 6. Καὶ ἡ θυρωρὸς εἰσελθοῦσα λέγει μοι ταῦτα· καὶ ἤκουσε παρ' ἐμοῦ, ὅτι σχολάζω.

7. Ἀστοχήσας ἐν τούτῳ ὁ πονηρὸς, ἀπελθὼν ἐπέθηκεν ἐπὶ τοὺς ὤμους αὐτοῦ· ἀσσάλιον ῥικκώδη. Καὶ εἰσελθὼν λελάληκε τῇ θυρωρῷ λέγων· εἶπον τῷ Ἰὼβ ἵνα δός μοι ἄρτον ἐκ τῶν χειρῶν σου ἵνα φάγω. 8. Καὶ ἀκούσας ἐγὼ ταῦτα, ἔδωκα αὐτῇ ἄρτον ἐγκεκαυμένον δοῦναι αὐτῷ· καὶ ἐδηλώσα αὐτῷ ὅτι μηκέτι φαγεῖν προσδόκα ἐκ τῶν ἐμῶν ἄρτων, ὅτι ἀπηλλοτριώθην σοι. 9. Καὶ ἡ θυρωρὸς αἰδεσθεῖσα ἐπιδοῦναι

αὐτῷ τὸν ἐκκεκαυμένον ἄρτον καὶ σποδοϊδῆ, μὴ ἰδοῦσα ὅτι Σατανᾶς ἐστιν, ἦρεν ἐκ τῶν αὐτῆς ἄρτων τῶν καλῶν, καὶ ἔδωκεν αὐτῷ. 10. Ὁ δὲ λαβών, καὶ γνοὺς τὸ γεγονὸς, εἶπε τῇ παιδίσκῃ· ἀπελθοῦσα, κακὴ δούλη, φέρε μοι τὸν δοθέντα σοι δοθῆναί μοι ἄρτον· 11. Καὶ ἔκλαυσεν ἡ παῖς μετὰ λύπης λέγουσα· ἀληθῶς λέγεις εἶναί με κακὴν δούλην, ὅτι οὐκ ἐποίησα καθὼς προσετάχθη μοι ὑπὸ τοῦ δεσπότου μου. 12. Καὶ ὑποστρέψασα ἤνεγκεν αὐτῷ τὸν κεκαυμένον ἄρτον, λέγουσα αὐτῷ· τάδε λέγει κύριός μου, ὅτι οὐ μὴ φάγῃς ἐκ τῶν ἄρτων μου ἔτι, ὅτι ἀπηλλοτριώθην σοι. 13. Καὶ τοῦτόν σοι ἔδωκα ἵνα μὴ ἐγκλεισθῶ ὅτι τῷ αἰτήσαντι ἐχθρῷ οὐδὲν παρέσχον. 14. Καὶ ταῦτα ἀκούσας ὁ Σατανᾶς, ἀντέπεμψέ μοι τὴν παῖδα λέγων, ὅτι ὡς ὁρᾷς τὸν ἄρτον τοῦτον τὸν ὁλόκαυτον, οὕτω ποιήσω ἐν τάχει καὶ τὸ σῶμά σου τοιοῦτον? 15. Καὶ ἀνταπεκρίθην, ὃ ποιεῖς ποίησον, καὶ οἵᾳ βούλῃ ἀγωγῇ ἔργασον· ἕτοιμος γάρ εἰμι ὑποστῆναι ἅπερ προσφέρεις μοι.

16. Ταῦτα ἀκούσας ὁ διάβολος ἀπέστη ἀπ' ἐμοῦ· καὶ ἀπελθὼν ὑπὸ τὸ στερέωμα, ὤρκωσε τὸν κύριον ἵνα λάβῃ ἐξουσίαν τῶν ὑπαρχόντων μοι. 17. Καὶ λαβὼν παρὰ θεοῦ τὴν ἐξουσίαν, ἦλθε καὶ ἦρέ μου τὸν σύμπαντα πλοῦτον παραχρῆμα.

III, 1. Εἶχον γὰρ $\overline{ρλ}$ χιλιάδας προβάτων· καὶ ἐξ αὐτῶν ἀφώρισα $\overline{ξ}$ χιλιάδας τοῦ εἶναι εἰς ἔνδυσιν ὀρφανῶν καὶ χηρῶν καὶ πενήτων καὶ ἀδυνάτων. 2. Ἦν δέ μοι ἀγέλη κυνῶν $\overline{ω}$, οἱ φυλάσσοντες τὰ πολίσια· καὶ ἄλλους κύνας εἶχον $\overline{σ}$ φυλάσσοντας τὸν οἶκον. 3. Εἶχον δὲ καὶ μύλους $\overline{θ}$ ἐργάζεσθαι κατὰ πᾶσαν πόλιν καὶ γόμους κομίζεσθαι ἀγαθῶν· καὶ ἀπέστελλον κατὰ πᾶσαν πόλιν καὶ εἰς τὰς κώμας τοῖς ἀδυνάτοις καὶ τοῖς ἀῤῥώστοις καὶ τοῖς ὑστερουμένοις. 4. Εἶχον δὲ καὶ $\overline{ρμ}$ χιλιάδας ὄνων νομάδων· καὶ ἐξ αὐτῶν ἀφώρισα $\overline{φ}$, καὶ τὴν ἐξ αὐτῶν γονὴν ἐκέλευον πιπράσκεσθαι, καὶ τὴν τιμὴν εἶναι τοῖς πένησι καὶ δεομένοις. 5. Ἤρχοντο γὰρ εἰς ἀνάντησιν ἀπὸ πασῶν τῶν χωρῶν οἱ πένητες. 6. Ἀνεῳγμέναι γὰρ ἦσαν αἱ τέσσαρες θύραι τοῦ οἴκου ὑπὲρ τοῦ τοιούτου σκοποῦ, μὴ ἄρα ἔλθωσίν τινες ἐλεημοσύνην ζητοῦντες, καὶ ἴδωσί με παρακαθεζόμενον εἰς μίαν τῶν θυρῶν, δυνηθῶσι διὰ τῆς ἄλλης ἀπελθεῖν καὶ λαβεῖν ὅσων χρήζουσιν.

7. Ἦσαν δέ μοι καὶ τράπεζαι ἱδρυμέναι $\overline{λ}$ ἀκίνητοι πᾶσαν ὥραν τοῖς ξένοις μόνοις. Εἶχον δὲ καὶ τῶν χηρῶν $\overline{ιβ}$ τραπέζας κειμένας. 8. Καὶ εἴ τις ἤρχετο αἰτῶν ἐλεημοσύνην, εἶχε τρέφεσθαι ἐν τῇ τραπέζῃ μου τοῦ λαβεῖν τὴν χρείαν· καὶ οὐδένα ἐπέτρεπον ἐξελθεῖν τὴν θύραν μου κάλπῳ κενῷ. 9. Εἶχον δὲ τρὶς χίλια πεντακόσια ζεύγη βοῶν· καὶ ἐξελεξάμην ἐξ αὐτῶν $\overline{φ}$ καὶ ἔταξα εἰς τὸν ἀροτριασμόν. 10. Ὧδε πάντα ποιεῖν ἐν παντὶ ἀγρῷ τῶν προσλαβόντων αὐτοῦ, καὶ τὴν εἴσοδον τῶν καρπῶν αὐτῶν ἀφώριζον τοῖς πένησιν εἰς τὴν τράπεζαν

αὐτῶν. 11. Εἶχον δὲ καὶ ἀρτοκόπια $\overline{ν}$, ἀφ' ὧν ἔταξα εἰς τὴν τράπεζαν τῶν πτωχῶν. 12. Εἶχον δὲ δούλους ἐξαιρέτους εἰς τὴν ὑπηρεσίαν ταύτην. 13. Ἦσαν δὲ καὶ ξένοι τινὲς ἰδόντες τὴν ἐμὴν προθυμίαν· καὶ αὐτοὶ ἐπεθύμησαν ὑπηρετῆσαι τῇ διακονίᾳ. 14. καὶ ἄλλοι τινὲς ἦσαν ἀποροῦντες, καὶ μὴ δυνάμενοι ἀναλῶσαι, ἤρχοντο παρακαλοῦντες καὶ λέγοντες. 15. Δεόμεθά σου, ἐπειδὴ καὶ ἡμεῖς δυνάμεθα ταύτην ἐκτελέσαι τὴν διακονίαν, καὶ οὐδὲν κεκτήμεθα, ποίησον μεθ' ἡμῶν ἔλεος, καὶ προχείρισον ἡμῖν χρυσίον, ἵνα ἀπέλθωμεν εἰς τὰς μακρὰς πόλεις καὶ ἐμπορευσώμεθα. 16. Καὶ τὸ περιττὸν τῆς ἐμπορίας δυνηθῶμεν τοῖς πένησι ποιήσασθαι διακονίαν· καὶ μετὰ τοῦτο ἀποκαταστήσωμέν σοι τὸ ἴδιόν σου. 17. Καὶ ἐγὼ ταῦτα ἀκούων ἠγαλλιώμην ὅτι ὅλως παρ' ἐμοῦ λαμβάνουσιν εἰς οἰκονομίαν τῶν πτωχῶν. 18. Καὶ προθύμως ἐδίδουν αὐτοῖς ὅσον ἤθελον, δεχόμενος τὸ γραμματεῖον αὐτῶν, μὴ λαμβάνων παρ' αὐτῶν ἐνέχυρον, εἰ μὴ μόνον τὸ ἔγγραφον. 19. Καὶ πορευόμενοι ἐπορεύοντο· καὶ ὃ ἐπετύγχανον ἐδίδουν τοῖς πτωχοῖς. 20. Πολλάκις τινὲς ἀπόλωλαν ἐξ αὐτῶν ἐν ὁδῷ, ἢ ἐν θαλάσσῃ, ἢ ἐσυλοῦντο ἐξ αὐτῶν. 21. Καὶ ἐρχόμενοι παρεκάλουν με λέγοντες· δεόμεθά σου, μακροθύμησον ἐφ' ἡμᾶς, ἵνα ἴδωμεν πῶς ἀποκαταστήσωμέν σοι τὰ σά. 22. Ἐγὼ δὲ ταῦτα ἀκούων καὶ συμπαθὼν αὐτοῖς προέφερον αὐτῶν τὸ χειρόγραφον, καὶ ἀνεγίνωσκον ἐνώπιον αὐτῶν· καὶ διὰ ῥήξας ἐλευθέρουν αὐτοὺς τοῦ χρέους, λέγων οὕτως· 23. Ὅσον προφάσει τῶν πενήτων ἐπίστευσα ὑμῖν, οὐδὲν λήψομαι παρ' ὑμῶν. 24. Καὶ οὐδὲν ἐδεχόμην παρὰ τοῦ ὀφειλήτου μου.

25. Καὶ εἴ ποτε ἤρχετο ἀνὴρ ἱλαρὸς τῇ καρδίᾳ λέγων, οὐδὲν ἀπορῶ ἐπικουρῆσαι τοῖς πένησιν. 26. Βούλομαι μὲν διακονῆσαι τοῖς πτωχοῖς ἐν τῇ τραπέζῃ σου. καὶ συγχωρηθεὶς ὑπηρετεῖν, καὶ ἔφαγεν. 27. Καὶ τῇ ἑσπέρᾳ ἐδίδουν αὐτῷ τὸν μισθὸν αὐτοῦ· καὶ ἐπορεύετο εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ χαίρων. 28. Καὶ εἰ μὴ ἐβούλετο λαβεῖν, ἠναγκάζετο παρ' ἐμοῦ λέγοντος πρὸς αὐτὸν· ἐπίσταμαι ὅτι ἐργάτης εἶ ἄνθρωπος προσδοκῶν καὶ ἀναμένων σου τὸν μισθὸν, καὶ ἀνάγκην ἔχεις λαβεῖν. 29. Καὶ οὐκ ὑστέρησά ποτὲ μισθὸν μισθωτοῦ ἢ ἄλλου τινὸς, ἢ ἀφῆκα τὸν μισθὸν αὐτοῦ ἐσόμενον παρ' ἐμοὶ μίαν ἑσπέραν ἐν τῇ οἰκίᾳ μου.

30. Διεφώνουν δὲ οἱ ἀμέλγοντες τὰς βόας ἢ καὶ τὰ πρόβατα τοὺς παροδίτας ἐν τῇ ὁδῷ ὅπως μεταλάβωσιν ἐξ αὐτοῦ. 31. Καὶ διεχεῖτο γάλα τὸ βούτυρον ἐν τοῖς ὄρεσι καὶ ἐν ταῖς ὁδοῖς ἀπὸ τοῦ πλήθους· ἐν δὲ ταῖς πέτραις καὶ τοῖς ὄρεσιν ἐκοιτάζοντο διαλοχευόμενα. 32. Ἀπέκαμον δὲ οἱ δοῦλοί μου οἱ τὰ τῶν χηρῶν καὶ τὰ τῶν πενήτων ἐδέσματα ἐνέχοντες καὶ ὀλιγοροῦντες. 33. Κατάρονταί μοι λέγοντες· τίς ἂν δοίη ἡμῖν ἐκ τῶν σαρκῶν αὐτοῦ ἐμφορηθῆναι καὶ ἐμπλησθῆναι; λίαν χρηστοῦ ὄντος μου πρὸς αὐτούς.

ΔΙΑΘΗΚΗ
ΤΟΥ ΑΜΕΜΠΤΟΥ ΚΑΙ ΠΟΛΥΑΘΛΟΥ ΚΑΙ ΜΑΚΑΡΙΟΥ
ΙΩΒ

Βίβλος Ἰὼβ τοῦ καλουμένου Ἰωβάβ, καὶ βίος αὐτοῦ, καὶ ἀντίγραφον διαθήκης αὐτοῦ.

I, 1. *Ἐν ᾗ ἂν ἡμέρᾳ νοσήσας, καὶ ἐγνωκὼς τὴν ἀποδημίαν αὐτοῦ ἐκ τοῦ σώματος, ἐκάλεσε τοὺς ἑπτὰ υἱοὺς αὐτοῦ καὶ τὰς τρεῖς αὐτοῦ θυγατέρας, καὶ εἶπεν αὐτοῖς.* 2. *Περικυκλώσατε, τέκνα, περικυκλώσατέ με, καὶ ἀκούσατε καὶ διηγήσομαι ὑμῖν ἃ ἐποίησε κύριος μετ' ἐμοῦ καὶ τὰ συμβάντα μοι πάντα.* 3. *Ἐγὼ γάρ εἰμι Ἰὼβ ὁ πατὴρ ὑμῶν, ᾧ ἐντέκνα μου.* 4. *Ὅτι γένος ἐκλεκτοῦ ἐστε, καὶ τηρήσατε τὴν εὐγένειαν ὑμῶν.* 5. *Ἐγὼ γάρ εἰμι ἐκ τῶν υἱῶν Ἡσαῦ, ἀδελφὸς Ναώρ· μήτηρ δὲ ἡμῶν Δῆνα, ἐξ ὧν ἐγέννησα ὑμᾶς.* 6. *Ἡ γὰρ προτέρα μου γυνὴ ἐτελεύτησε μετὰ τῶν ἄλλων δέκα τέκνων ἐν πικρῷ θανάτῳ.* 7. *Ἀκούσατε οὖν τέκνα, καὶ δηλώσω ὑμῖν τὰ συμβεβηκότα μοι.*

8. *Ἐγὼ γὰρ ἦμην πλούσιος σφόδρα τῶν ἀφ' ἡλίου ἀνατολῶν ἐν χώρᾳ τῇ Αὐσίτιδι, καὶ πρὸ τοῦ καλέσαι με ὁ κύριος Ἰὼβ, ἐκαλούμην Ἰωβάβ.* 9. *Ἡ δὲ ἀρχὴ τοῦ πειρασμοῦ ἐγένετο οὕτως· ἦν γὰρ πλησίον τοῦ οἴκου εἴδωλόν τινος θρησκευόμενον ὑπὸ τοῦ λαοῦ.* 10. *Καὶ συνεχῶς ἔβλεπον ὁλοκαυτώματα αὐτῷ προσφερόμενα ὡς θεῷ.* 11. *Διελογιζόμην ἐμαυτῷ καὶ ἔλεγον· ἆρα οὗτός ἐστιν ὁ ποιήσας τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν καὶ πάντας ἡμᾶς; ἆρα πῶς γνώσομαι τὸ ἀληθές;*

12. *Καὶ ἐν τῇ νυκτὶ ἐκείνῃ κοιμωμένου μου ἦλθε μοι φωνὴ λέγουσα, Ἰωβάβ, Ἰωβάβ, ἀνάστηθι καὶ ὑποδείξω σοι τίς ἐστὶν οὗτος ὃν γνῶναι θέλεις·* 13. *Οὗτος τοίνυν, ᾧ τὰ ὁλοκαυτώματα προσφέρουσιν οἱ ἄνθρωποι καὶ σπένδουσιν, οὐκ ἔστι θεὸς, ἀλλ' ἔστι δύναμις αὕτη καὶ ἐργασία τοῦ διαβόλου, ἐν ᾗ ἀπατᾷ τοὺς ἀνθρώπους.* 14. *Κἀγὼ ταῦτα ἀκούσας ἔπεσον εἰς τὴν γῆν.* 15. *Καί προσεκύνησα λέγων, κύριέ μου ὁ ἐπὶ σωτηρίᾳ τῆς ἐμῆς ψυχῆς μοι λαλῶν, δέομαί σου, εἴπερ οὗτός ἐστιν ὁ τύπος τοῦ Σατανᾶ, δέομαί σοῦ κέλευσόν με ἀπελθεῖν καὶ ἀφανίσαι αὐτὸν, καὶ καθαρίσαι τὸν τόπον τοῦτον.* 16. *Οὐκ ἔστιν ὁ κωλύων με*

τοῦτο ποιῆσαι, βασιλέα ὄντα τῆς χώρας ταύτης, ἵνα μηκέτι πλανηθῶσιν οἱ ἐν αὐτῇ.

17. Καὶ ἀπεκρίθη μοι ἡ φωνὴ ἐκ τοῦ φωτὸς λέγουσα, ὅτι καθαρίσαι τὸν τόπον δυνήσεις. 18. Ἀλλ' ἰδοὺ ἀποδείκνυμί σοι πάντα ἅπερ ἐνετείλατό μοι κύριος εἰπεῖν σοι· ἐγὼ γάρ εἰμι ὁ ἀρχάγγελος τοῦ θεοῦ. 19. Κἀγὼ εἶπον ὅτι πάντα ὅσα ἐντελεῖται τῷ θεράποντι αὐτοῦ ἀκούσομαι. 20. Καὶ εἶπέ μοι ὁ ἀρχάγγελος· τάδε λέγει κύριος· εἰ ἀπολέσαι ἐπιχειρήσεις καὶ καθαίρεις τὸν τύπον τοῦ Σατανᾶ, ἀναστήσεταί σοι μετ' ὀργῆς εἰς πόλεμον καὶ ἐνδείξεται ἐν σοι πᾶσαν τὴν πονηρίαν αὐτοῦ. 21. Ἐποίσει σοι πολλὰς πληγὰς καὶ χαλεπὰς, καὶ ἀφαιρεῖται ἀπό σου πάντα τὰ ὑπάρχοντα. 22. Τά τε παιδία σου ἀναιρεῖ, καὶ πολλὰ κακά σοι ποιήσει. 23. Καὶ ἐπεὶ ὡς ἀθλητὴς πυκτεύων καὶ καρτερῶν πόνους, καὶ ἐκδεχόμενος τὸν μισθὸν, καὶ τοὺς πειρασμοὺς προσκαρτερῶν καὶ τὰς θλίψεις. 24. Ἀλλ' ἐὰν ταῦτα ὑπομείνῃς, ποιήσω σου τὸ ὄνομα ὀνομαστὸν ἐν πάσαις ταῖς γενεαῖς τῆς γῆς ἄχρι τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος. 25. Καὶ πάλιν ἐπανακάμψω σε ἐπὶ τὰ ὑπάρχοντά σου, καὶ ἀποδοθήσεταί σοι διπλάσια πάντα ὧν ἀπολέσεις· ἵνα γνῷς ὅτι ἀπροσωπόληπτός ἐστιν ὁ θεὸς, ἀποδιδοὺς ἑκάστῳ τῷ ὑπακούοντι ἀγαθά. 26. Ἃ καί σοι δωρήσεται, καὶ στέφανον ἀμαράντινον κομίσεις. 27. Ἐγερθήσει δὲ καὶ ἐν τῇ ἀναστάσει εἰς ζωὴν αἰώνιον· τότε γνώσεις ὅτι δίκαιος καὶ ἀληθὴς καὶ ἰσχυρὸς ὁ κύριος.

28. Ἐγὼ δὲ, τέκνα μου, ἀνταπεκρίθην αὐτῷ, ὅτι ὑπομένω μέχρι θανάτου πάντα τὰ ἐπερχόμενά μοι ὑπὲρ τ' ἀγάπης τοῦ θεοῦ, καὶ οὐ μὴ ἀναπηδήσω. 29. Τότε ὁ ἄγγελος σφραγισάμενός με ἀπῆλθεν ἀπ' ἐμοῦ.

II, 1. Τῇ δὲ ἑξῆς ἀναστὰς τῇ νυκτὶ ἔλαβον πεντήκοντα παῖδας, ἀπῆλθον εἰς τὸν ναὸν τοῦ εἰδωλείου καὶ ὀλόθρευσα αὐτὸν ἄχρις ἐδάφους· 2. Καὶ οὕτως ἀνεχώρησα εἰς τὸν οἶκόν μου, κελεύσας ἀσφαλισθῆναι τὰς θύρας, ἐντειλάμενος τοῖς προθύροις μου. 3. Ὅτι εἴ τις σήμερον ζητήσῃ με, μὴ σημανθήτω μοι. ἀλλ' εἴπατε αὐτῷ, σχολάζει περὶ πραγμάτων ἀναγκαίων, ἔνδον ἐστίν. 4. Τότε ὁ Σατανᾶς μετασχηματισθεὶς εἰς ἐπαίτην ἔκρουσε τῇ θύρᾳ, λέγων τῇ θυρωρῷ· 5. Σήμανον τῷ Ἰὼβ λέγουσα ὅτι βούλομαι συντυχεῖν αὐτῷ. 6. Καὶ ἡ θυρωρὸς εἰσελθοῦσα λέγει μοι ταῦτα· καὶ ἤκουσε παρ' ἐμοῦ, ὅτι σχολάζω.

7. Ἀστοχήσας ἐν τούτῳ ὁ πονηρὸς, ἀπελθὼν ἐπέθηκεν ἐπὶ τοὺς ὤμους αὐτοῦ ἀσσάλιον ῥακκώδη. Καὶ εἰσελθὼν λελάληκε τῇ θυρωρῷ λέγων· εἶπον τῷ Ἰὼβ ὅτι δός μοι ἄρτον ἐκ τῶν χειρῶν σου ἵνα φάγω. 8. Καὶ ἀκούσας ἐγὼ ταῦτα, ἔδωκα αὐτῇ ἄρτον ἐκκεκαυμένον δοῦναι αὐτῷ· καὶ ἐδηλώπα αὐτῷ ὅτι μηκέτι φαγεῖν προσδόκα ἐκ τῶν ἐμῶν ἔργων, ὅτι ἀπηλλοτριώθην σοι. 9. Καὶ ἡ θυρωρὸς αἰδεσθεῖσα ἐπιδοῦναι

αὐτῷ τὸν ἐκκεκαυμένον ἄρτον καὶ σποδοϊδῆ, μὴ ἰδοῦσα ὅτι Σατανᾶς ἐστιν, ἦρεν ἐκ τῶν αὐτῆς ἄρτων τῶν καλῶν, καὶ ἔδωκεν αὐτῷ. 10. Ὁ δὲ λαβών, καὶ γνοὺς τὸ γεγονὸς, εἶπε τῇ παιδίσκῃ· ἀπελθοῦσα, κακὴ δούλη, φέρε μοι τὸν δοθέντα σοι δοθῆναί μοι ἄρτον· 11. Καὶ ἔκλαυσεν ἡ παῖς μετὰ λύπης λέγουσα· ἀληθῶς λέγεις εἶναί με κακὴν δούλην, ὅτι οὐκ ἐποίησα καθὼς προσετάχθη μοι ὑπὸ τοῦ δεσπότου μου. 12. Καὶ ὑποστρέψασα ἤνεγκεν αὐτῷ τὸν κεκαυμένον ἄρτον, λέγουσα αὐτῷ· τάδε λέγει κύριός μου, ὅτι οὐ μὴ φάγῃς ἐκ τῶν ἄρτων μου ἔτι, ὅτι ἀπηλλοτριώθην σοι. 13. Καὶ τοῦτόν σοι ἔδωκα ἵνα μὴ ἐγκλεισθῶ ὅπι τῷ αἰτήσαντι ἐχθρῷ οὐδὲν παρέσχον. 14. Καὶ ταῦτα ἀκούσας ὁ Σατανᾶς, ἀντέπεμψέ μοι τὴν παῖδα λέγων, ὅτι ὡς ὁρᾷς τὸν ἄρτον τοῦτον τὸν ὁλόκαυτον, οὕτω ποιήσω ἐν τάχει καὶ τὸ σῶμά σου τοιοῦτον? 15. Καὶ ἀνταπεκρίθην, ὃ ποιεῖς ποίησον, καὶ οἷα βούλῃ ἀγωγῇ ἔργασον· ἕτοιμος γάρ εἰμι ὑποστῆναι ἅπερ προσφέρεις μοι.

16. Ταῦτα ἀκούσας ὁ διάβολος ἀπέστη ἀπ' ἐμοῦ· καὶ ἀπελθὼν ὑπὸ τὸ στερέωμα, ὤρκωσε τὸν κύριον ἵνα λάβῃ ἐξουσίαν τῶν ὑπαρχόντων μοι. 17. Καὶ λαβὼν παρὰ θεοῦ τὴν ἐξουσίαν, ἦλθε καὶ ἦρέ μου τὸν σύμπαντα πλοῦτον παραχρῆμα.

III, 1. Εἶχον γὰρ $\overline{ρλ}$ χιλιάδας προβάτων· καὶ ἐξ αὐτῶν ἀφώρισα $\overline{ξ}$ χιλιάδας τοῦ εἶναι εἰς ἔνδυσιν ὀρφανῶν καὶ χηρῶν καὶ πενήτων καὶ ἀδυνάτων. 2. Ἦν δέ μοι ἀγέλη κυνῶν $\overline{ω}$, οἱ φυλάσσοντες τὰ ποίμνια· καὶ ἄλλους κύνας εἶχον $\overline{σ}$ φυλάσσοντας τὸν οἶκον. 3. Εἶχον δὲ καὶ μύλους $\overline{θ}$ ἐργάζεσθαι κατὰ πᾶσαν πόλιν καὶ γόμους κομίζεσθαι ἀγαθῶν· καὶ ἀπέστελλον κατὰ πᾶσαν πόλιν καὶ εἰς τὰς κώμας τοῖς ἀδυνάτοις καὶ τοῖς ἀῤῥώστοις καὶ τοῖς ὑστερουμένοις. 4. Εἶχον δὲ καὶ $\overline{ιμ}$ χιλιάδας ὄνων νομάδων· καὶ ἐξ αὐτῶν ἀφώρισα $\overline{φ}$, καὶ τὴν ἐξ αὐτῶν γονὴν ἐκέλευον πιπράσκεσθαι, καὶ τὴν τιμὴν εἶναι τοῖς πένησι καὶ δεομένοις. 5. Ἤρχοντο γὰρ εἰς ἀνάντησιν ἀπὸ πασῶν τῶν χωρῶν οἱ πένητες. 6. Ἀνεῳγμέναι γὰρ ἦσαν αἱ τέσσαρες θύραι τοῦ οἴκου ὑπὲρ τοῦ τοιούτου σκοποῦ, μὴ ἄρα ἔλθωσίν τινες ἐλεημοσύνην ζητοῦντες, καὶ ἴδωσί με παρακαθεζόμενον εἰς μίαν τῶν θυρῶν, δυνηθῶσι διὰ τῆς ἄλλης ἀπελθεῖν καὶ λαβεῖν ὅσων χρήζουσιν.

7. Ἦσαν δέ μοι καὶ τράπεζαι ἱδρυμέναι $\overline{λ}$ ἀκίνητοι πᾶσαν ὥραν τοῖς ξένοις μόνοις. Εἶχον δὲ καὶ τῶν χηρῶν $\overline{ιβ}$ τραπέζας κειμένας. 8. Καὶ εἴ τις ἤρχετο αἰτῶν ἐλεημοσύνην, εἶχε τρέφεσθαι ἐν τῇ τραπέζᾳ μου τοῦ λαβεῖν τὴν χρείαν· καὶ οὐδένα ἐπέτρεπον ἐξελθεῖν τὴν θύραν μου κένῳ κενῷ. 9. Εἶχον δὲ τρὶς χίλια πεντακόσια ζεύγη βοῶν· καὶ ἐξελεξάμην ἐξ αὐτῶν $\overline{φ}$ καὶ ἔταξα εἰς τὸν ἀροτριασμόν. 10. Ὥδε πάντα ποιεῖν ἐν παντὶ ἀγρῷ τῶν προσλαβόντων αὐτοῦ, καὶ τὴν εἴσοδον τῶν καρπῶν αὐτῶν ἀφώριζον τοῖς πένησιν εἰς τὴν τράπεζαν

αὐτῶν. 11. Εἶχον δὲ καὶ ἀρτοκόπια $\overline{ν}$, ἀφ' ὧν ἔταξα εἰς τὴν τράπεζαν τῶν πτωχῶν. 12. Εἶχον δὲ δούλους ἐξαιρέτους εἰς τὴν ὑπηρεσίαν ταύτην. 13. Ἦσαν δὲ καὶ ξένοι τινὲς ἰδόντες τὴν ἐμὴν προθυμίαν· καὶ αὐτοὶ ἐπεθύμησαν ὑπηρετῆσαι τῇ διακονίᾳ. 14. καὶ ἄλλοι τινὲς ἦσαν ἀποροῦντες, καὶ μὴ δυνάμενοι ἀναλῶσαι, ἤρχοντο παρακαλοῦντες καὶ λέγοντες. 15. Δεόμεθά σου, ἐπειδὴ καὶ ἡμεῖς δυνάμεθα ταύτην ἐκτελέσαι τὴν διακονίαν, καὶ οὐδὲν κεκτήμεθα, ποίησον μεθ' ἡμῶν ἔλεος, καὶ προχείρισον ἡμῖν χρυσίον, ἵνα ἀπέλθωμεν εἰς τὰς μακρὰς πόλεις καὶ ἐμπορευσώμεθα. 16. Καὶ τὸ περιττὸν τῆς ἐμπορίας δυνηθῶμεν τοῖς πένησι ποιήσασθαι διακονίαν· καὶ μετὰ τοῦτο ἀποκαταστήσωμέν σοι τὸ ἰδιόν σου. 17. Καὶ ἐγὼ ταῦτα ἀκούων ἠγαλλιώμην ὅτι ὅλως παρ' ἐμοῦ λαμβάνουσιν εἰς οἰκονομίαν τῶν πτωχῶν. 18. Καὶ προθύμως ἐδίδουν αὐτοῖς ὅσον ἤθελον, δεχόμενος τὸ γραμματεῖον αὐτῶν, μὴ λαμβάνων παρ' αὐτῶν ἐνέχυρον, εἰ μὴ μόνον τὸ ἔγγραφον. 19. Καὶ πορευόμενοι ἐπορεύοντο· καὶ ὃ ἐπετύγχανον ἐδίδουν τοῖς πτωχοῖς. 20. Πολλάκις τινὲς ἀπόλωλαν ἐξ αὐτῶν ἐν ὁδῷ, ἢ ἐν θαλάσσῃ, ἢ ἐσυλοῦντο ἐξ αὐτῶν. 21. Καὶ ἐρχόμενοι παρεκάλουν με λέγοντες· δεόμεθά σου, μακροθύμησον ἐφ' ἡμᾶς, ἵνα ἴδωμεν πῶς ἀποκαταστήσωμέν σοι τὰ σά. 22. Ἐγὼ δὲ ταῦτα ἀκούων καὶ συμπαθὼν αὐτοῖς προέφερον αὐτῶν τὸ χειρόγραφον, καὶ ἀνεγίνωσκον ἐνώπιον αὐτῶν· καὶ διαρρήξας ἐλευθέρουν αὐτοὺς τοῦ χρέους, λέγων οὕτως· 23. Ὅσον προφάσει τῶν πενήτων ἐπίστευσα ὑμῖν, οὐδὲν λήψομαι παρ' ὑμῶν. 24. Καὶ οὐδὲν ἐδεχόμην παρὰ τοῦ ὀφειλήτου μου.

25. Καὶ εἴ ποτε ἤρχετο ἀνὴρ ἱλαρὸς τῇ καρδίᾳ λέγων, οὐδὲν ἀπορῶ ἐπικουρῆσαι τοῖς πένησιν. 26. Βούλομαι μὲν διακονῆσαι τοῖς πτωχοῖς ἐν τῇ τραπέζῃ σου. καὶ συγγχωρηθεὶς ὑπηρετεῖν, καὶ ἔφαγεν. 27. Καὶ τῇ ἑσπέρᾳ ἐδίδουν αὐτῷ τὸν μισθὸν αὐτοῦ· καὶ ἐπορεύετο εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ χαίρων. 28. Καὶ εἰ μὴ ἐβούλετο λαβεῖν, ἠναγκάζετο παρ' ἐμοῦ λέγοντος πρὸς αὐτὸν· ἐπίσταμαι ὅτι ἐργάτης εἶ ἄνθρωπος προσδοκῶν καὶ ἀναμένων σου τὸν μισθόν, καὶ ἀνάγκην ἔχεις λαβεῖν. 29. Καὶ οὐκ ὑστέρησά ποτὲ μισθὸν μισθωτοῦ ἢ ἄλλου τινὸς, ἢ ἀφῆκα τὸν μισθὸν αὐτοῦ ἐσόμενον παρ' ἐμοὶ μίαν ἑσπέραν ἐν τῇ οἰκίᾳ μου.

30. Διεφώνουν δὲ οἱ ἀμέλγοντες τὰς βόας ἢ καὶ τὰ πρόβατα τοὺς παροδίτας ἐν τῇ ὁδῷ ὅπως μεταλάβωσιν ἐξ αὐτοῦ. 31. Καὶ διεχεῖτο γάλα τὸ βούτυρον ἐν τοῖς ὄρεσι καὶ ἐν ταῖς ὁδοῖς ἀπὸ τοῦ πλήθους· ἐν δὲ ταῖς πέτραις καὶ τοῖς ὄρεσιν ἐκοιτάζοντο διαλογευόμενα. 32. Ἀπέκαμον δὲ οἱ δοῦλοί μου οἱ τὰ τῶν χηρῶν καὶ τὰ τῶν πενήτων ἐδέσματα ἐνέχοντες καὶ ὀλιγοροῦντες. 33. Κατάρονταί μοι λέγοντες· τίς ἂν δοίη ἡμῖν ἐκ τῶν σαρκῶν αὐτοῦ ἐμφορηθῆναι καὶ ἐμπλησθῆναι; λίαν χρηστοῦ ὄντος μου πρὸς αὐτούς.

34. Εἶχον δὲ καὶ ἓξ ψαλμοὺς καὶ δεκάχορδον κιθάραν, καὶ διεκρουόμην τὸ καθ' ἡμέραν. 35. Καὶ ἐλάμβανον τὴν κιθάραν καὶ ἀνθύμνουν αἱ χῆραι, μετὰ τὸ ἐσθίειν αὐτάς. 36. Καὶ ἐκ τοῦ ψαλτῆρος ἀνεμίμνησκον αὐτὰς τοῦ θεοῦ, ἵνα δωξάσωσι τὸν κύριον. 37. Καὶ εἰ ποτὲ ἐγόγγιζον αἱ θεράπαινές μου, ἐλάμβανον τὸ ψαλτήριον, καὶ τὸν μισθὸν τῆς ἀνταποδοσίας ἔψαλλον αὐταῖς, καὶ κατέπαυον αὐτὰς τῆς ὀλιγορίας τοῦ γογγυσμοῦ.

IV, 1. Τὰ δὲ ἐμὰ τέκνα μετὰ τὴν ὑπηρεσίαν τῆς διακονίας ἐλάμβανον καθ' ἡμέραν τὸ δεῖπνον αὐτῶν καὶ τὰς τρεῖς αὐτῶν ἀδελφὰς, ἐπορεύοντο παρὰ τῷ ἀδελφῷ αὐτῶν τῷ πρεσβυτέρῳ, καὶ ἐποίουν πότον. 2. Ἀνιστάμενος οὖν ἐγὼ τὸ πρωΐ ἀνέφερον ὑπὲρ αὐτῶν θυσίας, ἐρίφους αἰγῶν $\overline{ν}$, καὶ πρόβατα $\overline{ιθ}$· ταῦτα ἐκ περιττοῦ εἰς ἀνάλωμα τοῖς πτωχοῖς. 3. Καὶ ἔλεγον αὐτοῖς ἐγώ· ταῦτα λαμβάνετε περιττὰ, καὶ δεήθητε ὑπὲρ τῶν τέκνων μου. 4. Μὴ ἄρα οἱ υἱοί μου ἥμαρτον ἐνώπιον κυρίου, λέγοντες μετὰ καταφρονήσεως, ὅτι ἡμεῖς ἐσμὲν τέκνα τοῦ πλουσίου τοῦδε ἀνδρὸς· ἡμῖν δῶτε τὰ χρήματα ταῦτα. διὰ τί δὲ καὶ διακονοῦμεν; 5. Ταῦτα λέγοντες ἐξ ὑπερηφανίας, παρώργιζον τὸν θεόν· καὶ ἔστι βδέλυγμα ἐναντίον κυρίου ἡ ὑπερηφάνεια. 6. Ἀνέφερον δὲ καὶ μόσχους τῷ ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον λέγων, μή ποτε οἱ υἱοί μου κακὰ ἐννόησαν πρὸς τὸν θεὸν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῶν.

7. Τούτῳ τῷ τρόπῳ βιοῦντός μου, ὁ διάβολος οὐκ ἤνεγκε τὸ ἀγαθόν. ἀλλὰ ἀπελθὼν ἐξῃτήσατο κατ' ἐμοῦ τὸν πόλεμον παρὰ τῷ θεῷ· 8. Κατῆλθεν ἐπ' ἐμὲ ἀνηλέως. 9. Καὶ πρῶτον μὲν ἐφλόγησε τὸ πλῆθος τῶν προβάτων, ἔπειτα τὰς καμήλους, εἶτα τοὺς βόας καὶ πάντα τὰ κτήνη τὰ μὲν ἐφλόγησε, τὰ δὲ ἠχμαλωτίσθησαν, οὐ μόνον παρ' ἐχθρῶν ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τῶν παρ' ἐμοῦ εὐεργετηθέντων. 10. Καὶ ἐλθόντες οἱ ποιμένες ἀνήγγειλάν μοι ταῦτα. 11. Ἐγὼ δὲ ἀκούσας ἐδόξασα τὸν θεὸν, καὶ οὐκ ἐβλασφήμησα.

12. Τότε ὁ διάβολος ἐγνωκώς μου καρτερίαν, κατεμηχανήσατο κατ' ἐμοῦ. 13. Μετασχηματισθεὶς εἰς βασιλέα τῶν Περσῶν ἐπέστη ἐπ' ἐμῇ πόλει, καὶ συναγαγὼν πάντας τοὺς ἐν αὐτῇ πανούργως ἐλάλησεν αὐτοῖς, μετὰ ἀπειλῆς λέγων. 14. Οὗτος ὁ ἀνὴρ ὁ Ἰὼβ ὁ ἀναλώσας πάντα τὰ ἀγαθὰ τῆς γῆς καὶ μηδὲν καταλείπων, ὁ ἀφανίσας καὶ καταλύσας τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ. 15. Διὸ καὶ ἐγὼ ἀποδώσω αὐτῷ καθ' ἃ καὶ ἔπραξεν μετὰ τοῦ οἴκου τοῦ μεγάλου θεοῦ. 16. Νῦν οὖν ἀπέλθετε σὺν ἐμοὶ, καὶ σκυλεύσωμεν πάντα τὰ ὑπάρχοντα ἐν τῷ οἴκῳ αὐτοῦ. 17. Καὶ ἀποκριθέντες εἶπον αὐτῷ· ἔχει $\overline{ζ}$ υἱοὺς καὶ θυγατέρας $\overline{γ}$. 18. Μὴ ἄρα καταφύγωσιν εἰς ἑτέρας χώρας, καὶ ἐντύχωσι καθ' ἡμῶν ὡς τυραννούντων, καὶ λοιποὶ ἐπανέλθωσιν ἐφ' ἡμᾶς μετὰ δυνάμεως καὶ ἀποκτείνωσιν ἡμᾶς. 19. Καὶ εἶπεν αὐτοῖς· μὴ φοβεῖσθε ὅλως.

τὰ κτήνη αὐτοῦ καὶ τὸ πλῆθος αὐτοῦ ἀπώλεσα ἐν πυρὶ, τὰ δὲ ἄλλα ἠχμαλώτευσα· καὶ ἰδοὺ καὶ τὰ τέκνα αὐτοῦ ἀπολέσω.

20. Καὶ ταῦτα εἰπὼν αὐτοῖς ἀπελθὼν κατέβαλε τὸν οἶκον ἐπὶ τὰ τέκνα μου καὶ ἀνεῖλεν αὐτά. 21. Καὶ συμπολῖται ἰδόντες ὅτι ἀληθῆ γέγονε τὰ εἰρημένα ὑπ' αὐτοῦ, ἐπελθόντες ἐδίωξάν με, καὶ πάντα τὰ ἐν τῇ οἰκείᾳ μου διήρπαζον. 22. Καὶ εἶδον τοῖς ὀφθαλμοῖς μου τὴν ἁρπαγὴν τοῦ οἴκου μου καὶ ἐπάνω τῶν τραπεζῶν μου καὶ τῶν κραββάτων μου ἄνδρας ἀτελεῖς καὶ ἀτίμους· καὶ οὐκ ἠδυνάμην φθέγξασθαί τι κατ' αὐτῶν. 23. Ἠτονημένος γὰρ ἦμην ὡς γυνὴ παρειμένη τὰς ὀσφύας ἀπὸ τοῦ πλήθους τῶν ὠδύνων, μνησθεὶς μάλιστα τοῦ προσημανθέντος μοι πολέμου ὑπὸ τοῦ κυρίου διὰ τοῦ ἀγγέλου αὐτοῦ. 24. Καὶ ἐγενόμην ὡς εἰ φορτίον ἐμβαλλόμενον ἐν θαλασσίῳ πλοίῳ, καὶ μεσοπελαγίσας, ἰδὼν τὴν τρικυμίαν καὶ τὴν ἐναντίωσιν τῶν ἀνέμων, ἔρριψεν εἰς θάλασσαν τὸ φορτίον, λέγων· 25. Θέλω ἀπολέσαι τὰ πάντα μόνον εἰσελθεῖν εἰς τὴν πόλιν, ἵνα κερδαίνω τὸ πλοῖον σεσωσμένον καὶ τὰ κρείττονα τῶν σκευῶν. 26. Οὕτω κἀγὼ ἡγησάμην τὰ ἐμά. 27. Τότε ἦλθεν ἕτερος ἄγγελος, καὶ ἀνεδίδαξέ με τὴν τῶν ἐμῶν τέκνων ἀπώλειαν· καὶ ἐταράχθην μεγάλην ταραχήν. 28. Καὶ διέρρηξα τὰ ἱμάτιά μου, καὶ εἶπον.[1]) ὁ κύριος ἔδωκεν, ὁ κύριος ἀφείλατο, ὡς τῷ κυρίῳ ἔδοξε, οὕτω καὶ ἐγένετο· εἴη τὸ ὄνομα κυρίου εὐλογημένον.

V, 1. Ἰδὼν οὖν ὁ Σατανᾶς ὅτι οὐδὲν δύναταί με εἰς ὀλιγορίαν τρέψαι, ἀπελθὼν ᾐτήσατο τὸ σῶμά μου παρὰ τοῦ κυρίου, ἵνα ἐπενέγκῃ μοι πληγὴν, διότι οὐκ ἤνεγκεν ὁ πονηρὸς τὴν ὑπομονήν μου. 2. Τότε παρέδωκέ με ὁ κύριος εἰς τὰς χεῖρας αὐτοῦ χρήσασθαι τῷ σώματί μου ὡς βούλεται, τῆς δὲ ψυχῆς μου οὐκ ἔδωκεν αὐτῷ ἐξουσίαν. 3. Καὶ προῆλθε καθημένῳ μοι ἐπὶ θρόνου καὶ πενθοῦντι τὰ τέκνα μου. 4. Καὶ ἁμοιώθη μεγάλῃ καταιγίδι, καὶ τὸν θρόνον μου κατέστρεψε, προσκροίσας με ἐπὶ τὴν γῆν. 5. Καὶ ἐποίησα ὥρας τρεῖς κείμενος ἐπὶ ἐδάφους· καὶ ἐπάταξέ με πληγὴν σκληρὰν, ἀπὸ κορυφῆς ἕως ὀνύχων τῶν ποδῶν μου. 6. Καὶ ἐν μεγάλῃ ταραχῇ καὶ ἀδαιμονίᾳ ἐξῆλθον τὴν πόλιν· καὶ καθεσθεὶς ἐπὶ τῆς κοπρίας, σκωληκόβρωτον εἶχον τὸ σῶμα. 7. Καὶ συνέβρεχον τὴν γῆν ἐκ πολλῆς ὑγρασίας· καὶ ἰχῶρες τοῦ σώματος ἔρρεον, καὶ σκώληκες πολλοὶ ἦσαν ἐν αὐτῷ. 8. Καὶ εἴ ποτε ἀφίστατο σκώληξ ἐκ τοῦ σώματός μου, αἶρον αὐτὸν καὶ κατῴκιζον εἰς τὸ αὐτὸ λέγων· παράμεινον ἐν τῷ αὐτῷ τόπῳ ἐν ᾧ ἐτάχθης, ἄχρις οὗ ἐπεστάλθη σοι ὑπὸ τοῦ κελεύσαντός σοι.

9. Καὶ οὕτως διήρκεσα ἔτη ζ καθεζόμενος ἐν κοπρίᾳ ἔξω

---

[1]) Note LXX. Job I, 21.

τῆς πόλεως ἐν ταῖς πληγαῖς. 10. Καὶ ἴδον τοῖς ὀφθαλμοῖς μου τέκνα μου ποθητά. 11. Τὴν ταπεινήν μου γυναῖκα τὴν πρώην ἐν τῇ τοσαύτῃ τρυφῇ καὶ δορυφορίᾳ θαλαμενομένην, ἴδον αὐτὴν ὑδροφοροῦσαν εἰς οἶκον τινὸς ἀσχήμονος ὡς παιδίσκην, ἕως οὗ λάβῃ ἄρτον καὶ προσενέγκῃ μοι. 12. Καὶ ἐγὼ κατανενυγμένος ἔλεγον· ὦ τῆς ἀλαζονίας τῶν ἀρχόντων τῆς πόλεως ταύτης, οὓς οὐδὲ ἀξίους εἶναι κυνῶν τῶν ἐμῶν νομάδων ἡγοῦμαι[2]), ὅτι πῶς χρῶνται τῇ γαμετῇ μου ὡς δουλίδι. 13. Καὶ μετὰ ταῦτα ἀνέλαβον λογισμὸν μακρόθυμον. 14. Καὶ μετὰ ἱκανὸν χρόνον, καὶ αὐτὸν τὸν ἄρτον ἀφείλαντο τοῦ μὴ προσενεχθῆναί μοι, μόλις ἐπιτρέψαντες ἔχειν αὐτὴν τὴν ἰδίαν τροφήν. 15. Καὶ αὐτὴ λαμβάνουσα διεμέριζεν ἑαυτῇ τε καὶ ἐμοὶ λέγουσα μετ' ὠδύνης· Οὐαί μοι, τάχα οὐ χορτάζεται τοῦ ἄρτου· καὶ οὐκ ἐφείδετο ἐξελθεῖν ἐν τῇ ἀγορᾷ προσαιτῆσαι ἄρτον παρὰ τῶν ἀρτοπράτων ἕως οὗ προσενέγκῃ μοι καὶ φάγω.

16. Καὶ ὁ Σατανᾶς τουτο γνοὺς, μετεσχηματίσθη εἰς ἀρτοπράτον καὶ ἐγένετο κατὰ συγκυρίαν ἀπελθεῖν πρὸς αὐτὸν τὴν γυναῖκά μου, αἰτῆσαι πάλιν ἄρτον, νομίζουσαν εἶναι αὐτὸν ἄνθρωπον. 17. Καὶ ὁ Σατανᾶς λέγει αὐτῇ, παράσχε μοι τὸ τίμημα, καὶ λάβε ὃ θέλεις· 18. Ἀποκριθεῖσα δὲ αὐτῷ λέγει· πόθεν μοι ἀργύριον; ἢ ἀγνοεῖς τὰ συμβεβηκότα μοι ὧδε πονηρά; εἰ μὲν ἐλέησον, ἐλέησον· εἰ δὲ μὴ, σύ ὄψει. 19. Καὶ ἀπεκρίθη πάλιν λέγων· εἰ μὴ ἄξιοι ἦτε τῶν κακῶν, οὐκ ἂν ἀπελάβετε αἰτά. 20. Νῦν οὖν εἰ μὴ ἐν χερσί σοι ἀργύριον, ὑπόθου μοι τὴν τρίχα τῆς κεφαλῆς σου, καὶ λάβε τρεῖς ἄρτους· ἴσως δυνηθήσεσθε ζῆσαι ἐν ταῖς τρισὶν ἡμέραις· 21. Τότε εἶπεν ἐν ἑαυτῇ· τί γάρ μοί ἐστιν ἡ θρὶξ τῆς κεφαλῆς μου πρὸς τὸν πεινῶντά μου ἄνδρα; 22. Καὶ οὕτως καταφρονήσασα ἑαυτὴν, εἶπεν αὐτῷ· ἀναστὰς κεῖρον με. 23. Τότε λαβὼν ψαλίδα ἦρε τὰς τρίχας τῆς κεφαλῆς αὐτῆς πάντων ὁρώντων, καὶ ἔδωκεν αὐτῇ τρεῖς ἄρτους. 24. Ἡ δὲ λαβοῦσα, ἦλθε καὶ προσέφερέ μοι· καὶ ὁ Σατανᾶς ἦλθεν ὄπισθεν αὐτῆς ἐν τῇ ὁδῷ περιπατῶν κεκρυμμένος, καὶ πλαγιάζων αὐτῆς τὴν καρδίαν.

VI, 1. Καὶ ἅμα τε ἤγγισε πρός με ἡ γυνή μου, ἀνακράξασα μετὰ κλαυθμοῦ λέγει μοι· Ἰώβ, Ἰώβ,[3]) μέχρι τίνος καθέζεις ἐπὶ τῆς κοπρίας ἔξω τῆς πόλεως, λογιζόμενος ἐπὶ μικρὸν, καὶ ἐκδεχόμενος τὴν ἐλπίδα τῆς σωτηρίας σου. 2. Κἀγὼ πλανήτις καὶ λάτρις τόπον ἐκ τόπου περιερχομένη. 3. Ἰδοὺ γὰρ ἀπόλωλεν ἀπὸ

---

[1]) Words missing here.
[2]) LXX to Job XXX, 1.
[3]) After LXX to Job II, 9.

τῆς γῆς τὸ μνημόσυνόν σου· οἱ υἱοί μου καὶ αἱ θυγατέρες ἐμῆς κοιλίας καὶ πόνοι καὶ ὠδύναι οὓς εἰς τὸ κενὸν ἐκοπίασα μετὰ μόχθου; 4. Σὺ δὲ κάθη ἐν σαπρίᾳ σπολήκων, διανυκτερεύων αἴθριος· 5. Κἀγὼ πάλιν ἡ παναθλία ἐργαζομένη καὶ ὠδυνωμένη ἡμέρας καὶ νυκτὸς, ἕως ἂν εὑπορήσασα ἄρτον προσενέγκω σοι· 6. Οὐκέτι γάρ μοι δίδοται ὁ περιττὸς ἄρτος ἐκεῖνος· ἐπειδὴ μόγις καὶ τὴν ἐμὴν τροφὴν λαμβάνω καὶ διαμερίζω σοί τε καὶ ἐμοὶ, ἐννοουμένη ἐν τῇ καρδίᾳ μου, ὅτι οὐκ ἀρκετὸν εἶναί σε ἐν πόνοις καὶ ἐν λιμῷ ἄρτου. 7. Ἐτόλμησα ἀναισχύντως ἐλθεῖν εἰς τὴν ἀγορὰν, καὶ τοῦ πράτου εἰπόντος μοι, δὸς ἀργύριον, καὶ λήψεις ἄρτους, ἔδειξα αὐτῷ τὴν ἀπορίαν ἡμῶν. 8. Καὶ ἤκουσα παρ' αὐτοῦ· εἰ μὴ ἔχεις ἀργύριον, παράσχου μοι τὴν τρίχα τῆς κεφαλῆς σου, καὶ λάμβανε τρεῖς ἄρτους, ἴσως ζήσεσθε ἐν τρισὶν ἡμέραις. 9. Κἀγὼ ἐγκακήσασα εἶπον αὐτῷ· ἀναστὰς κεῖρόν με· καὶ οὕτως ἀναστὰς μετὰ ψαλίδος ἀτίμως ἔκειρέ μου τὴν τρίχα τῆς κεφαλῆς ἐν τῇ ἀγορᾷ, παρεστῶτος τοῦ ὄχλου καὶ θαυμάζοντος.

10. Τίς οὖν οὐκ ἐξεπλάγη λέγων, ὅτι αὕτη ἐστὶ Σίτις ἡ γυνὴ τοῦ Ἰὼβ, ἥτις εἶχεν σκεπάζοντα αὐτῆς τὸ καθηστήριον βῆλα δεκατέσσαρα, καὶ θύρας ἔνδοθεν θυρῶν, ἕως ἂν ὅλως καταξιωθῇ τις εἰσαχθῆναι πρὸς αὐτὴν; καὶ νῦν ἴδε καταλλάσσει τὴν τρίχα αὐτῆς ἀντὶ ἄρτου; 10. Οἳ ἦσαν κάμιλοι γεμισμένοι ἀγαθῶν, καὶ ἀπεφέροντο εἰς χώρας τοῖς πτωχοῖς, νῦν δίδωσιν αὐτὴν τρίχα ἀντὶ ἄρτου· 11. Ἴδε τὴν ἔχουσαν ἑπτὰ τραπέζας ἀκινήτους ἐπὶ τῆς οἰκίας ὧν ἤσθιεν πᾶς πτωχὸς καὶ πᾶς ξένος, νῦν καταπιπράσκει τὴν τρίχα αὐτῆς ἀντὶ ἄρτου. 13. Βλέπετε ἥτις εἶχε τὸν νιπτῆρα τῶν ποδῶν χρυσοῦν καὶ ἀργυροῦν, νυνὶ δὲ ποσὶ βαδίζει ἐπὶ ἐδόφους . . . . . 14. Εἴδετε ὅτι αὕτη ἐστὶν ἥτις εἶχε τὸ ἔνδυμα ἐκ βύσσου ἐξυφασμένον χρυσῷ, καὶ ἄρτι ἀντικαταλλάσσει τὴν τρίχα αὐτῆς ἀντὶ ἄρτου· 15. Βλέπετε τὴν τοὺς κραββάτους χρυσέους καὶ ἀργυρέους ἔχουσαν, νυνὶ δὲ πιπράσκουσαν τὴν τρίχα αὐτῆς ἀντὶ ἄρτου. 16. Καὶ ἅπαξ ἁπλῶς, Ἰὼβ, πολλῶν ὄντων τῶν εἰρημένων μοι, συντόμως λέγω σοι· ἐπεὶ ἡ ασθένεια τῆς καρδίας μοῦ συνέτριψέ μου τὰ ὀστᾶ· ἀνάστηθι οὖν σε καὶ λαβὼν τοὺς ἄρτους χορτάσθητι, καὶ εἰπὼν τί ῥῆμα· πρὸς κύριον,[1]) καὶ τελεύτα. 18. Κἀγὼ δὲ πάλιν ἀπαλλαγῶ ἀκηδίας διὰ πόνων τοῦ σώματός σου.

19. Καὶ ἐγὼ ἀπεκρίθην αὐτῇ· ἰδοὺ ἐγὼ ἑπτὰ ἔτη ἔχω ἐν ταῖς πληγαῖς, ὑφιστάμενος τοὺς σκώληκας τοὺς ἐν τῷ σώματί μου, καὶ οὐκ ἐβαρύνθην τὴν ψυχήν μου διὰ τοὺς πόνους. 20. Ὅσον διὰ τὸ ῥῆμα

---

[1]) LXX to Job II, 9.

ὃ εἶπας, ὅτι εἶπον τί ῥῆμα πρὸς κύριον καὶ τελεύτα· ὅμως τὰ κακὰ ταῦτα ἅπερ ὁρᾷς ὑποφέρω καὶ ὑποφέρεις, καὶ τὴν τῶν ὑπαρχόντων ἡμῖν ἀπώλειαν ὑπομένωμεν· 21. Καὶ βούλει ἡμᾶς ἄρτι λαλῆσαι τί ῥῆμα πρὸς κύριον καὶ ἀπηλλοτριωθῆναι τοῦ μεγάλου πλούτου;[1]) 22. Ἵνα τί δὲ οὐκ ἐμνήσθης τῶν μεγάλων ἐκείνων ἀγαθῶν, ἐν οἷς ὑπήρχομεν; εἰ οὖν τὰ ἀγαθὰ ἐκ χειρὸς Κυρίου ἐδεξάμεθα, τὰ δὲ κακὰ πάλιν οὐχ ὑπομένομεν;[2]) καὶ μακροθυμήσομεν ἐν παντὶ, ἕως οὗ ὁ κύριος σπλαγχνισθεὶς ἐλεήσει ἡμᾶς; 23. Ἆρα σὺ οὐχ ὁρᾷς τὸν διάβολον ὄπισθέν σου ἑστηκότα, καὶ ταράσσοντα τοὺς διαλογισμούς σοῦ ὅπως καὶ ἐμὲ ἀπατήσεις; 24. Καὶ στραφεὶς ἐγὼ πρὸς τὸν Σατανᾶν εἶπον· διὰ τί οὐχ ἔρχου ἐπὶ τὰ ἔμπροσθεν πρὸς ἐμὲ; παῦσαι κρυπτόμενος ταλαίπωρε· 25. Μὴ ὁ λέων τὴν ἰσχὺν δεικνύει ἐν τῇ γαλεάγρᾳ; μήπω πετεινὸν ἀνίπταται ἐν καρτάλλῳ; καὶ νῦν σοι λέγω, ἐξελθὼν πολέμησον μετ' ἐμοῦ.

26. Τότε ἐξόπισθεν τῆς γυναικός μου ἐξῆλθεν, καὶ ἔστη ἔμπροσθέν μου κλαίων καὶ λέγων· ἴδε, Ἰὼβ, διαφωνῶ καὶ ὑποχωρῶ σοι ἀνθρώπῳ σαρκίνῳ ὄντι· ἐγώ εἰμι πνεῦμα· 27. Καὶ σὺ μὲν ἐν πληγῇ ὑπάρχεις, ἐγὼ δὲ εἰμὶ ἐνοχλήσει μεγάλῃ· 28. Ἐγενόμην ὃν τρόπον ἀθλητὴς παλαίων μετ' ἀθλητοῦ, καὶ εἷς τὸν ἕνα κατέρῥηξεν πλήσας τὸ στόμα αὐτοῦ ἄμμον, καὶ πᾶν μέλος αὐτοῦ συγκλάσας· ὁ δὲ ὑποκάτω αὐτοῦ ὄντος, καὶ ἐνέγκαντος αὐτοῦ τὴν καρτερίαν, ἃ μὴ διαφωνήσαντος, ἐφώνησε δὲ ἀκμὴν ἐπάνω· Οὕτω καὶ σὺ, Ἰὼβ, ὑποκάτω εἶς, καὶ ἐν πληγῇ καὶ ἐν πόνῳ· ἀλλ' ἐνίκησας τὰ παλαιστρικά μου ἃ ἐπήγαγόν σοι, καὶ ἰδοὺ ὑποχωρῶ σου.

30. Τότε καταισχυνθεὶς ὁ Σατανᾶς ἀνεχώρησεν ἀπ' ἐμοῦ· 31. Νῦν οὖν τέκνα μου μακροθυμήσατε καὶ ὑμεῖς ἐν παντὶ συμβαίνοντι ὑμῖν λυπηρῷ· ὅτι κρεῖσσον ἐστὶ πάντων ἡ μακροθυμία.

VII, 1. Τότε ἤκουσαν οἱ βασιλεῖς τὰ συμβεβηκότα μοι, καὶ ἀναστάντες ἦλθον πρός με ἕκαστος ἐκ τῆς ἰδίας χώρας ἐπισκεψόμενοί καὶ παραμυθησόμενοί με· 2. Ἡνίκα δὲ ἤγγισάν μοι κράξαντες φωνῇ μεγάλῃ διέρρηξαν ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ στολήν, 3. Καὶ καταςπασάμενοι γῆν ἐπὶ τὰς ἑαυτῶν κεφαλὰς, παρεκάθησάν μοι ἑπτὰ ἡμέρας καὶ ἑπτὰ νύκτας, καὶ οὐδεὶς αὐτῶν λελάληκέ μοι ῥῆμα· 4. Ἦσαν δὲ τέσσαρες τῷ ἀριθμῷ· Ἐλιφὰς ὁ βασιλεὺς Θεμανῶν, καὶ Βολδὰδ, καὶ Σωφὰρ, καὶ Ἐλιούς· 5. Καθεζόμενοι διελογίζοντο τὰ περὶ ἐμοῦ· 6. Καὶ γὰρ

---

[1]) I read thus for *Πλούτου*.
[2]) After LXX to Job II, 10.
[3]) LXX to Job II, 12—13.

τὸ πρῶτον ὅτ' ἂν ἤρχοντο πρός με, καὶ ἠξίαμην ἀναφέρειν αὐτοῖς τοὺς πολυτελεῖς λίθους, ἀπεθαύμαζον. 7. Καὶ ἔλεγον, ὅτι ἐὰν ἡμῶν τῶν τριῶν βασιλέων τὰ χρήματα συναχθῇ εἰς ἓν ἐπὶ τὸ αὐτό, οὐ μὴ ἀναλώσει τοὺς λίθους τοὺς ἐνδόξους τῆς βασιλείας Ἰωβάβ· εὐγενέστερος γὰρ εἶ τῶν ἀφ' ἡλίου ἀνατολῶν. 8. Ἡνίκα γὰρ ἦλθον τότε ἐπὶ τὴν Αὐσιτίδα ὅπως ἐπισκέψωσί με, ἠρώτησαν ἐν τῇ πόλει, ποῦ Ἰωβὰβ ὁ τῆς χώρας ταύτης ὅλης βασιλεύων; 9. Καὶ ἐμήνυσαν αὐτοῖς περὶ ἐμοῦ ὅτι κάθηται ἐπὶ τῆς κοπρίας ἔξω τῆς πόλεως, ἰδοὺ γὰρ ἔτη ζ̄ μὴ ἀνελθὼν ἐν τῇ πόλει. 10. Καὶ πάλιν ἠρώτησαν περὶ τῶν ὑπαρχόντων μοι καὶ ἐδηλώθη αὐτοῖς τὰ συμβεβηκότα μοι πάντα.

11. Καὶ ἀκούσαντες ἐξῆλθον τὴν πόλιν ἅμα τοῖς πολίταις· καὶ οἱ μὲν πολῖταί μου ὑπέδειξάν με αὐτοῖς· 12. Οἱ δὲ ἀντέτεινον λέγοντες μὴ εἶναί με τὸν Ἰωβάβ· 13. Καὶ ἔτι ἀμφιβαλλόντων αὐτῶν, λέγει Ἐλιφὰς ὁ Θεμανῶν βασιλεὺς· δεῦτε ἐγγίσωμεν καὶ ἴδωμεν. 14. Καὶ ἐρχομένων αὐτῶν, ἐμηνύθη μοι περὶ αὐτῶν· καὶ ἐγὼ ἔκλαυσα σφοδρῶς μαθὼν τὴν ἔλευσιν αὐτῶν. 15. Καὶ γῆν ἐπὶ τὴν κεφαλήν μου ἀνέθηκα καὶ καθεζόμενος ἐκίνουν τὴν κεφαλήν μου· καὶ κινήσας αὐτὴν ἐδήλωσα ὅτι ἐγώ εἰμι· 16. Ἰδόντες δὲ κινοῦντα τὴν κεφαλήν μου, κατέπεσον ἐπὶ τὴν γῆν ἐκλυθέντες· 17. Καὶ ἱσταμένων τῶν στρατευμάτων αὐτῶν, ἔβλεπον τοὺς τρεῖς βασιλεῖς κατερριμένους ἐν τῇ γῇ ὡσεὶ νεκροὺς ἐπὶ ὥρας τρεῖς· 18. Τότε ἀναστάντες συνελάλουν ἀλλήλοις ὅτι οὐ πιστεύομεν ὅτι οὕτως ἐστὶν Ἰωβάβ. 19. Καὶ λοιπὸν, ἐν ταῖς ζ̄ ἡμέραις διακρίνοντες τὰ κατ' ἐμὲ, διαλογιζόμενοι τά τε κτήνη καὶ τὰ ὑπάρχοντά μου, λέγοντες· 20. Μὴ οὐκ οἴδαμεν τὰ πολλὰ ἀγαθὰ τὰ ἀποστελλόμενα ὑπ' αὐτοῦ εἰς τὰς πόλεις καὶ εἰς τὰς κύκλῳ κώμας διαδίδοσθαι τοῖς πτωχοῖς, παρεκτὸς καὶ τῶν ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ δεδομένων; πῶς νῦν εἰς τὴν τοιαύτην νεκρότητα καὶ ταλαιπωρίαν ἐξέπεσε;

21. Καὶ μετὰ τὰς ζ̄ ἡμέρας ἀποκριθεὶς Ἐλιοὺς εἶπε τοῖς βασιλεῦσι, προσεγγίσωμεν αὐτῷ καὶ ἐξετάσωμεν ἀκριβῶς εἰ ὅλως ἐστὶν Ἰωβάβ ἢ οὔ· 22. Οἱ δέ μου ὄντος ὡς ἡμισείως σταδίου διὰ τὴν δυσωδίαν τοῦ σώματός μου, ἀναστάντες προσήγγισάν μοι ἔχοντες εὐωδίας ἐν ταῖς χερσὶν αὐτῶν, συνόντων αὐτῶν τῶν στρατιωτῶν, καὶ θυμιάματα βαλλόντων μοι κύκλωθεν, ὅπως ἂν δυνηθῶσι προσεγγίσαι μοι· 23. Καὶ ποιήσαντες ὡσεὶ ὥρας τρεῖς, χωρηγοῦντες τὰ θυμιάματα πλησίον μου ἐγίνοντο· 24. Καὶ ἀποκριθεὶς Ἐλιφὰζ εἶπέ μοι· σὺ εἶ Ἰὼβ ὁ συμβασιλεὺς ἡμῶν; σὺ ὁ ἔχων τότε τὴν μεγάλην δόξαν; 25. Σὺ εἶ ὁ φωτίζων ὡς ἥλιος τῆς ἡμέρας ἐπὶ πάσης τῆς γῆς; Σὺ εἶ ὡς σελήνη καὶ οἱ ἀστέρες ἐν τῷ μεσονυκτίῳ φαίνοντες; 26. Καὶ ἀποκριθεὶς εἶπον αὐτῷ· ἐγώ εἰμι· καὶ οὕτως κλαύσαντες κλαυθμὸν

μέγαν σὺν θρήνῳ βασιλικῷ, ἀνεφώνησεν καὶ ὁ στρατὸς αὐτῶν· 27. Καὶ πάλιν ὑπολαβὼν Ἐλιφὰζ[1]) λέγει μοι· Σὺ εἶ ὁ τὰ ἑπτάκις χίλια πρόβατα ἐντάξας εἰς τὴν τῶν πτωχῶν ἔνδυσιν; ποῦ νῦν τυγχάνει ἡ δόξα τοῦ θρόνου σου; 28. Σὺ εἶ ὁ τάξας τρισχίλια εἰς τὸν ἀροτριασμὸν τὸν τῶν πενήτων; ποῦ νῦν τυγχάνει ἡ δόξα σου; 29. Σὺ εἶ ὁ τοὺς χρυσέους κραββάτους ἔχων, νῦν δὲ καθήμενος ἐπὶ κοπρίας . . . . . 30. Σὺ εἶ ὁ τὰς ἱδρυμένας ἑξήκοντα τραπέζας τοῖς πτωχοῖς στηρίξας; σὺ εἶ ὁ τὰ θυμιατήρια τῆς ὠδῆς ἐκ λίθων ἐνδόξων ἔχων; ποῦ νῦν τυγχάνει ἡ δόξα σου, ὅτι ἐν δυσωδίᾳ νῦν ὑπάρχεις; 31. Σὺ εἶ ὁ χρυσέους ἐπὶ τὰς ἀργυρᾶς ἔχων, νῦν δὲ προσδοκᾷς τὴν φύσιν τοῦ φωτὸς τῆς σελήνης . . . . . 32. Σὺ εἶ ὁ ἄλιμμα ἔχων ἐκ τοῦ λιβάνου, νυνὶ δὲ ἐν σαπρίᾳ ὤν . . . . . 33. Σὺ εἶ ὁ καταγελῶν τῶν ἀδικούντων καὶ ἁμαρτανόντων, νυνὶ ἐγένου χλεύη πᾶσι.

34. Τοῦ δὲ Ἐλιφὰζ μακρύνοντος τὸν κλαυθμὸν, ὑποφωνούντων αὐτῷ τῶν βασιλέων, ὥστε γενέσθαι μεγάλην ταραχὴν αὐτῶν, εἶπον αὐτοῖς· 35. Σιωπᾶτε, καὶ ὑποδείξω ὑμῖν τὸν θρόνον μου καὶ τὴν δόξαν τῆς εὐπρεπείας αὐτοῦ· ἐμοῦ ὁ Θρόνος αἰώνιός ἐστιν· 36. Ὁ κόσμος ὅλος παρελεύσεται, καὶ ἡ δόξα αὐτοῦ φθαρήσεται, καὶ οἱ προσέχοντες αὐτῷ ἔσονται ὑποκάτω αὐτοῦ· ἐμοῦ ὁ θρόνος ἐν τῷ ὑπερκοσμίῳ ἐστὶ καὶ ἡ τούτου δόξα καὶ ἡ εὐπρέπεια ἐκ δεξιῶν τοῦ σωτῆρός ἐστιν ἐν οὐρανοῖς· 37. Ἐμοῦ ὁ θρόνος ὑπάρχει ἐν τῇ ἁγίᾳ ζωῇ, καὶ ἡ δόξα ἐν τῷ αἰῶνι τῷ ἀπαραλλάκτῳ ἐστίν. 38. Οἱ μὲν ποταμοὶ ξηρανθήσονται καὶ τὰ γαβριάματα αὐτῶν καταβαίνει εἰς τὰ βάθη τῆς ἀβύσσου, οἱ δὲ ποταμοὶ τῆς ἐμῆς γῆς, ἐν ᾗ ἐστιν ὁ θρόνος μου οὐ ξηραίνονται ἀλλ' ἔσονται εἰς τὸ διηνεκὲς· 39. Οἱ βασιλεῖς παρελεύσονται, καὶ οἱ ἡγούμενοι παρέρχονται καὶ ἡ δόξα αὐτῶν καὶ τὸ καύχημα ἔσται ὡς ἐν ἐσόπτρῳ, ἐμοῦ δὲ ἡ βασιλεία εἰς αἰῶνα αἰῶνος, καὶ ἡ δόξα καὶ ἡ εὐπρέπεια αὐτῆς ἐν τοῖς ἅρμασι τοῦ πατρὸς ὑπάρχει.

VIII, 1. Καὶ ἐμοῦ ταῦτα εἰπόντος πρὸς αὐτοὺς, ὀργισθεὶς Ἐλιφὰζ εἶπε πρὸς τοὺς ἄλλους φίλους· τί χρήσιμον ὅτι οὕτως παραγεγόναμεν ἐν τοῖς στρατεύμασιν ὧδε, ἵνα παραμυθησόμεθα αὐτόν; καὶ ἰδοὺ οὗτος ἐγκαλεῖ ἡμῖν· διὸ ἀναχωρήσωμεν εἰς τὰς ἰδίας χώρας· 2. Οὗτος ἐν ταλαιπωρίᾳ σκωλήκων κάθηται ἐν δυσωδίᾳ, καὶ ἀκμὴν ἐγείρεται καθ' ἡμῶν λέγων· βασιλεῖαι παρέρχονται καὶ οἱ ἡγούμενοι αὐτῶν, ἡ δὲ ἐμὴ βασιλεία, φησὶν, ἔσται ἕως τοῦ αἰῶνος· 3. Ἀναστὰς δὲ ἐν μεγάλῃ ταραχῇ Ἐλιφὰζ ἐξέκλινεν ἀπ' αὐτῶν ἐν μεγάλῃ λύττῃ λέγων· ἐγὼ πορεύσομαι· ἐληλύθαμεν γὰρ ἵνα παραμυθησώμεθα αὐτὸν,

---

[1]) *Ελίους* is a copyist's error.

καὶ αὐτὸς κατέλυσεν ἡμᾶς ἀπέναντι τῶν στρατιωτῶν ἡμῶν. 4. Τότε Βαλδὰδ ἐκράτησεν αὐτὸν τῆς χειρὸς λέγων· οὐχ οὕτως δεῖ λαλῆσα ἀνθρώπῳ πενθοῦντι, οὐ μόνον δὲ ἀλλὰ καὶ ἐν πολλαῖς πληγαῖς ὄντι· 5. Ἰδοὺ ἡμεῖς ὅλως ὑγιαίνοντες οὐκ ἰσχύσαμεν προσεγγίσαι αὐτῷ διὰ τὴν δυσωδίαν, εἰ μὴ διὰ πλείονος εὐωδίας· σὺ δὲ ὅλως ἀμνήμων εἶς, Ἐλιφάζ, ἁπλῶς γενοῦ· 6. Νῦν οὖν μακροθυμήσωμεν ἵνα γνῶμεν ἐν τίνι ἔσται; μή τι ἄρα μιμνησκόμενος αὐτοῦ τῆς εὐδαιμονίας τῆς προτέρας ἐμάνη κατὰ ψυχήν· 7. Τίς γὰρ οὐκ ἂν ἐκπλαγῇ πάνυ, βλέπων ἑαυτὸν τοιοῦτον ἐνυπερβάλλοντα κακοῖς καὶ πληγαῖς; ἀλλ' ἔασόν με προσεγγίσαι αὐτῷ καὶ γνώσομαι ἐν τίνι ἔσται.

8. Καὶ ἐγερθεὶς Βαλδὰδ προσήγγισέ μοι λέγων· σὺ εἶ Ἰὼβ; καὶ εἶπον, ναί· καὶ εἶπεν· ἆρα ἐν τῷ καθεστῶτί ἐστιν ἡ καρδία σου; 9. Κἀγὼ εἶπον, ἐν μὲν τοῖς γηΐνοις οὐ συνέστηκεν, ἐπειδὴ ἀκατάστατος ἡ γῆ καὶ πάντες οἱ κατοικοῦντες ἐν αὐτῇ· ἐν δὲ τοῖς οὐρανοῖς συνέστηκε ἡ καρδία μου, διότι οὐχ ὑπάρχει ἐν οὐρανῷ ταραχή. 10. Ὑπολαβὼν δὲ Βαλδὰδ λέγει, ὅτι μὲν γινώσκομεν τὴν γῆν ἀκατάστατον οὖσαν, ἐπειδὴ κατὰ καιρὸν ἀλλοιοῦται, ἐνίοτε καὶ εἰρηνεύει, ἔσθ' ὅτε καὶ πολεμεῖται· περὶ δὲ τοῦ οὐρανοῦ ἀκούομεν ὅτι εὐσταθεῖ· 11. Ἀλλ' ἀεὶ ἀληθῶς ἐν τῷ καθεστῶτι τυγχάνεις· ἐρωτήσω δὲ λέγων· καὶ ἐὰν ἀποκριθῇς μοι πρὸς τὸν πρῶτον νοῦν, ἔχω σε ἐρωτῆσαι ἐν τῷ δευτέρῳ, καὶ ἐὰν ἀποκριθῇς μοι εὐσταθὲς, δῆλον ὅτι ἡ καρδία σου οὐκ ἐξέστηκεν· 12. Καὶ εἶπεν· ἐπί τίνι σου ἐλπίζεις; καὶ εἶπον· ἐπὶ τῷ θεῷ τῷ ζῶντι· 13. Καὶ εἰπέ μοι· τίς ἀφείλατό σου τὰ ὑπάρχοντα, ἢ ἐπήνεγκέ σοι τὰς πληγὰς ταύτας; κἀγὼ εἶπον, ὁ θεός· 14. Καὶ εἶπεν, εἰ τῷ θεῷ ἐλπίζεις, πῶς ἀδικῆσαι κρίνεις, ἐπενεγκών σοι τὰς πληγὰς καὶ συμφορὰς ταύτας, ἢ ἀφελόμενός σοι τὰ ὑπάρχοντα; 15. Εἰ δὲ καὶ ἀφείλατο, ἐχρῆν αὐτὸν μὴ διδόναι τι, οὐδέποτε βασιλεὺς ἀτιμάζει στρατιώτην αὐτοῦ, καλῶς αὐτὸν δορυφοροῦντα. 16. Καὶ ἀποκριθεὶς εἶπον· ἢ τίς ποτε καταλήψεται τὰ βάθη τοῦ κυρίου καὶ τῆς σοφίας αὐτοῦ, ἵνα τολμᾷς προσάπτειν τῷ κυρίῳ ἀδίκημα; 17. Καὶ Βαλδὰδ εἶπεν· ἀποκρίνου μοι Ἰὼβ πρὸς ταῦτα· καὶ πάλιν λέγω σοι, εἰ ἐν τῷ καθεστῶτι ὑπάρχεις, δίδαξόν με εἰ ἔστι σοι φρόνησις· 18. Διὰ τί ἥλιον μὲν ὁρῶμεν ἀνατέλλοντα ἐπὶ ἀνατολὰς δύνοντα δὲ ἐν τῇ δύσει; καὶ πάλιν ἀνιστάμενοι κατὰ πρωὶ εὑρίσκομεν αὐτὸν ἐν ἀνατολαῖς ἀνατέλλοντα; νουθέτησόν με πρὸς ταῦτα.

19. Εἶπον δὲ ἐγὼ· διὰ τί οὖν μὴ λαλήσω τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ τὰ ἐν τῇ καρδίᾳ μου; μὴ ὅλως ἂν παίσῃ μου τὸ στόμα εἰς τὸν δεσπότην; μὴ γένοιτο· 20. Τίνες γὰρ ἐσμὲν πολυπραγμονοῦντες τῷ ἐπουρανίῳ, σάρκινοι ὄντες καὶ ἔχοντες τὴν μερίδα ἐν γῇ καὶ ἐν σποδῷ; 21. Ἵνα οὖν γνῶτε ὅτι συνέστηκεν ἡ καρδία μου, ἀκούσατε

ὃ ἐπερωτῶ ὑμᾶς· 22. Διὰ τοῦ στόμαχος οὖν ἡ τροφὴ, καὶ πάλιν τὸ ὕδωρ διὰ τοῦ στίματος πίνεται καὶ ὁμοῦ κατέρχονται διὰ τοῦ φάρυγγος· ὅταν δὲ καταβῇ τὰ δύο εἰς τὸν ἀφεδρῶνα τότε ἀφορίζονται ἀπ' ἀλλήλων· τίς οὖν ταῦτα χωρίζει; 23. Εἶπε δὲ ὁ Βαλδὰδ, ἀγνοῶ. Ἐγὼ δὲ ὑπολαβὼν εἶπον αὐτῷ· εἰ σὺ τὴν τοῦ σώματός σου πορίαν οὐ καταλαμβάνεις, πῶς τὰ ἐπουράνια καταλήψεις; 24. Ὑπολαβὼν δὲ Σωφὰρ λέγει· οὐχὶ τὰ ὑπὲρ ἡμῶν ἐρευνῶμεν, ἀλλὰ βουλόμεθα γνῶναι, ἐὰν ἐν τῷ σαυτοῦ καθεστῶτι ὑπάρχεις· καὶ ἰδοὺ ἀληθῶς ἔγνωμεν ὅτι ἡ σύνεσίς σου οὐκ ἠλλοιώθη· 25. Τί οὖν βούλει ἡμᾶς ἐν σοὶ διαπράξασθαι; ἰδοὺ γὰρ παρόντες μεθ' ἡμῶν αὐτῶν τοὺς ἰατροὺς τῶν τριῶν βασιλέων εἰσαγάγομεν· καὶ εἰ βούλει θεραπεύθητι παρ' αὐτῶν. 26. Ἀποκριθεὶς δὲ ἐγὼ εἶπον, ἡ ἐμὴ ἴασις καὶ θεραπεία παρὰ κυρίου ἐστὶν τοῦ καὶ τοὺς ἰατροὺς κτίσαντος.

IX, 1. Καὶ ἐμοῦ ταῦτα πρὸς αὐτοὺς λέγοντος, ἰδοὺ ἡ γυνή μου Σίτις ἐν ἱματίοις ῥακκώδεσιν ἀποδράσασα ἐκ τῆς τοῦ δεσπότου δουλίας ᾧ ἐδούλευσεν, ἐπεὶ ἐκωλύετο ἐξελθεῖν, ἵνα μὴ ἰδόντες αὐτὴν οἱ βασιλεῖς ἁρπάσωσιν· 2. Ὅτε δὲ ἦλθεν, ἔρριψεν ἑαυτὴν παρὰ τοὺς πόδας αὐτῶν κλαίουσα καὶ λέγουσα· μνήσθητι Ἐλιφὰζ καὶ οἱ φίλοι ὁποία τις ἤμην μεθ' ὑμῶν, καὶ πῶς ἐστολιζόμην· νῦν δὲ ὁρᾶτε τὴν προέλευσίν μου τί ἐνδύομαι· 3. Τότε κλαύσαντες οἱ βασιλεῖς κλαυθμὸν μέγαν, καὶ γενόμενοι ἐν διπλῇ ἀχηδίᾳ ἐσιώπησαν· ὥστε τὸν Ἐλιφὰζ ἄραντα τὴν πορφυρίδα αὐτοῦ περιρρίψαι ἐπ' αὐτὴν ἐνδυθῆναι. 4. Ἡ δὲ ἐδέετο αὐτοῦ λέγουσα· παρακαλῶ ὑμᾶς, κύριοί μου, ὅπως κελεύσητε τοῖς στρατιώταις ὑμῶν ἵνα σκάψωσι τὴν πτῶσιν τῆς οἰκίας ἡμῶν τὴν πεσοῦσαν ἐπάνω τοῖς τέκνοις μου ἵνα καὶ τὰ ὀστὰ αὐτῶν ἀσφαλισθῇ ἐπὶ μνήματα· 5. Ἐπεὶ ἡμεῖς οὐκ ἰσχύσαμεν διὰ τὰ ἀναλώματα· ὅπως θεασώμεθα κἂν τὰ ὀστὰ αὐτῶν. 6. Μὴ ἆρα δὲ ἐγὼ ἡ κτηνώδης γαστέρα θηρίου ἔχω, ὅτι τὰ τέκνα μου δέκα ὄντα τεθνήκασιν ἐν μιᾷ ἡμέρᾳ καὶ οὐδὲν αὐτῶν ἐκήδεσα· 7. Καὶ ἐκέλευσαν οἱ βασιλεῖς τοῦ σκαφῆναι τὴν οἰκίαν· ἐγὼ δὲ ἐκώλυσα αὐτοὺς λέγων· 8. Μὴ κάμετε εἰκῇ· οὐ γὰρ εὑρηταί τὰ παιδία μου, ἐπειδὴ πεφυλαγμένα εἰσὶ παρὰ τοῦ δημιουργοῦ αὐτῶν καὶ βασιλέως· 9. Καὶ ἀποκριθέντες οἱ βασιλεῖς εἶπόν μοι· τίς πάλιν οὐκ ἐρεῖ ὅτι ἐξέστης καὶ μαίνει; 10. Ὅτι βουλομένους ἡμᾶς ἀγαγεῖν τὸ ὀστὰ τῶν παίδων σου, κωλύεις λέγων, ὅτι ἀνελήφθησαν καὶ ἐφυλάχθησαν παρὰ τοῦ δημιουργοῦ αὐτῶν· διὸ ἔκφανον ἡμῖν τὸ ἀληθές.

11. Ἐγὼ δὲ εἶπον αὐτοῖς, ἐπεγείρετέ με ἵνα στῶ, οἱ δὲ ἤγειράν με ἑκατέρωθεν τοὺς βραχίονας ὑποστηρίζοντες· 12. Καὶ σταθεὶς ἐξομολογησάμην τῷ θεῷ πρῶτον· καὶ μετὰ τὴν εὐχὴν εἶπον αὐτοῖς· ἀναβλέψατε τοῖς ὀφθαλμοῖς ὑμῶν πρὸς ἀνατολὰς· 13. Καὶ ἀνα-

βλέψαντες εἶδον τὰ τέκνα μου ἐστεφανωμένα παρὰ τῆς δόξης τοῦ ἐπουρανίου βασιλέως· 14. Ἡ δὲ γυνή μου Σίτις ἰδοῦσα ταῦτα κατέπεσεν εἰς τὴν γῆν προσκυνοῦσα τῷ θεῷ καὶ λέγουσα· Νῦν ἔγνω ὅτι ὑπάρχει μοι μνημόσυνον παρὰ κυρίου· 15. Καὶ ταῦτα εἰποῦσα, ἑσπέρας καταλαβούσης ἐπορεύθη εἰς τὴν πόλιν πρὸς τοὺς κυρίους αὐτῆς (ἐν) οἷς ἐδούλευεν, καὶ ἐκοιμήθη περὶ τὴν φάτνην τῶν βοῶν κἀκεῖ ἐτελεύτησεν ἀθυμήσασα. 16. Καὶ ὁ μὲν δεσποτικὸς ἄρχων αὐτῆς ἐπιζητήσας αὐτὴν καὶ μὴ εὑρὼν εἰσῆλθεν εἰς τὴν ἐπαύλην τῶν κτηνῶν καὶ εὗρεν αὐτὴν νεκρὰν ἡπλωμένην ἐπὶ τῆς φάτνης, τὰ δὲ περιεστῶτα ζῶα κλαίοντα ἐπ' αὐτήν. 17. Καὶ πάντες ἰδόντες αὐτὴν ἀνέκραξαν μετὰ κλαυθμοῦ, καὶ ἡ φωνὴ διεδόθη διὰ πάσης τῆς πόλεως· 18. Καὶ οὕτως προκομίσαντες ἐκήδεσαν θάψαντες αὐτὴν ἐπὶ τὴν οἰκίαν τὴν συμπτωθεῖσαν ἐπὶ τὰ τέκνα αὐτῆς. 19. Καὶ ἐποίησαν οἱ πτωχοὶ τῆς πόλεως κοπετὸν μέγαν ἐπὶ αὐτὴν λέγοντες· Ἴδετε ἡ Σίτις ἐστὶν αὕτη, ἧς τοῦ καυχήματος καὶ τῆς δόξης οὐχ ὑπῆρχε γυνὴ καὶ οὐκ ἠξιώθη ταφῆς ἀναγκαίας· 20. Τὸν μὲν οὖν θρῆνον τὸν ὑπ' αὐτοῦ γενόμενον εὑρήσετε ἐν τοῖς παραλειπομένοις.

X, 1. Ἐλιφὰζ δὲ καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ θαμβηθέντες ἐπὶ τούτοις παρεκάθησαν ἀνταποκρινόμενοί μοι καὶ μεγαλορημονοῦντες κατ' ἐμοῦ $\overline{κζ}$ ἡμέρας· 2. Φάσκοντες ὅτι δικαίως ταῦτα πέπονθα ὑπὲρ ἁμαρτιῶν πολλῶν καὶ ὅτι ἐλπὶς οὐκ ἀπελείφθη μοι, ἐγὼ δὲ ἀντεφιλονείκουν. 3. Καὶ ὀργισθέντες ἀνέστησαν πορευθῆναι μετὰ θυμοῦ· καὶ τότε Ἐλιοὺς ὤρκωσεν αὐτοὺς μεῖναι μικρὸν ἕως καὶ περὶ τούτου δεῖξαι αὐτοῖς, τί ἔστιν. 4. Εἶπε δὲ ὅτι τοσαύτας ἡμέρας ἐποιήσατε ἀνεχόμενοι τῷ Ἰὼβ καυχωμένῳ εἶναι δίκαιον, ἐγὼ δὲ οὐκ ἀνέξομαι. 5. Ἀρχῆθεν γὰρ κλαίων διετέλεσα ἐν αὐτῷ ἀναμιμνησκόμενος τῆς εὐδαιμονίας αὐτοῦ τῆς προτέρας, καὶ ἰδοὺ μέγαν καὶ ὑπερβάλλοντα λόγον ἐλάλησε λέγων ἔχειν τὸν ἑαυτοῦ θρόνον ἐν οὐρανοῖς. 6. Τοίνον ἐμοῦ ἀκούσατε καὶ γνωρίσω ὑμῖν τὴν μερίδα αὐτοῦ ἐν τινι ὑπάρχουσαν· 7. Τότε Ἐλιοὺς ἐμπνευσθεὶς ἀπὸ τοῦ Σατανᾶ ἐξεῖπέ μοι λόγους θρασεῖς οἵ τινες ἀναγεγραμμένοι εἰσὶν ἐν τοῖς παραλειπομένοις τοῦ Ἐλιούς.

8. Μετὰ δὲ τὸ παύσασθαι αὐτὸν ἀναφανείς μοι ὁ Κύριος διὰ λαίλαπος καὶ νεφῶν εἶπε μεμψάμενος τὸν Ἐλιοὺς, καὶ ὑποδείξας μοι τὸν ἐν αὐτῷ λαλοῦντα μὴ εἶναι ἄνθρωπον ἀλλὰ θηρίον. 9. Καὶ μετὰ τὸ παύσασθαι τὸν κύριον λαλοῦντά μοι, εἶπεν ὁ κύριος τῷ Ἐλιφὰζ, ἥμαρτες σὺ καὶ οἱ φίλοι σου, οὐ γὰρ ἐλαλήσατε ἀληθὲς κατὰ τοῦ θεράποντός μου Ἰὼβ. 10. Διὸ ἀναστάντες ποιήσατε αὐτὸν ὑπὲρ ὑμῶν ἀναφέρειν θυσίας ὅπως ἀφεθῇ ἡ ἁμαρτία αὕτη, εἰ μὴ γὰρ δι' αὐτὸν, ἀπώλεσα ἂν ὑμᾶς. 11. Καὶ αὐτοὶ δὲ προσήνεγκάν μοι τὰ πρὸς θυσίαν καὶ ἐγὼ λαβὼν ἀνήνεγκα ὑπὲρ αὐτῶν τὴν θυσίαν· καὶ

ὁ κύριος προσδεξάμενος ἀφῆκεν αὐτοῖς τὴν ἁμαρτίαν· 12. Τότε Ἐλιφὰζ καὶ Βαλδὰδ καὶ Σωφὰρ γνῶντες ὅτι ἐχαρίσατο αὐτοῖς τὴν ἁμαρτίαν αὐτῶν διὰ τοῦ θεράποντος αὐτοῦ Ἰὼβ, τὸν δὲ Ἐλιοὺς οὐ κατηξίωσε συγχωρήσεως, ἀναλαβὼν Ἐλιφὰζ εἶπεν ὕμνον ἐπιφωνοίντων αὐτῷ τῶν ἄλλων καὶ τῶν στρατευμάτων πλησίον τοῦ θυσιαστηρίου. 13. Καὶ ἔλεγεν οὕτως Ἐλιφάζ.

Περιῄρηται ἡμῶν ἡ ἁμαρτία, καὶ ἀπέστη ἡμῶν ἡ ἀνομία·

14. Ἐλιοὺς δὲ ὁ μόνος πονηρὸς μνημόσυνον οὐχ ἕξει ἐν τοῖς ζῶσι·

Καὶ ὁ λύχνος αὐτοῦ σβεσθεὶς ἠφάνισε τὸ φέγγος αὐτοῦ·

15. Ἡ δὲ τῆς λαμπάδος αὐτοῦ δόξα ἀποβήσεται αὐτῷ εἰς κρίμα.

Ὅτι υἱός ἐστι τοῦ σκότους καὶ οὐχὶ τοῦ φωτός.

16. Οἱ δὲ θυρωροὶ τῆς σκοτείας κληρονομήσουσιν αὐτοῦ τὴν δόξαν καὶ τὴν εὐπρέπειαν·

ἡ βασιλεία αὐτοῦ παρῆλθεν, σέσηπται αὐτοῦ ὁ θρόνος,

καὶ ἡ τιμὴ τοῦ σχήματος αὐτοῦ ἐν τῷ Ἅιδῃ τυγχάνει.

17. Ἠγάπησε τὸ τοῦ ὄφεως κάλλος καὶ τὰς λεπίδας τοῦ δράκοντος, ἡ δὲ χολὴ αὐτοῦ καὶ ὁ ἰὸς αὐτοῦ εἰς βορρᾶν.

18. Οὐκ ἐκτήσατο ἑαυτῷ τὸν Κύριον οὐδὲ ἐφοβήθη αὐτὸν·

ἀλλὰ καὶ τοῦς ἐντίμους αὐτοῦ παρώργησεν.

19. Ἐπελάθετο αὐτοῦ ὁ Κύριος καὶ οἱ ἅγιοι ἐγκατέλιπον αὐτὸν·

Ἡ δὲ ὀργὴ καὶ ὁ θυμὸς ἔστται αὐτῷ εἰς κένωμα,

καὶ οὐκ ἐχει ἔλεος ἐν καρδίᾳ αὐτοῦ οὐδὲ εἰρήνην,

ἰὸν ἀσπίδος ἔσχεν ἐν τῇ γλώσσῃ αὐτοῦ·

20. Δίκαιός ἐστιν ὁ Κύριος, ἀλήθινα αὐτοῦ τὰ κρίματα,

παρ' ᾧ οὐκ ἔστι προσωποληψία, κρινεῖ γὰρ ἡμᾶς ὁμοθυμαδόν.

21. Ἰδοὺ Κύριος παρεγένετο· ἰδοὺ οἱ ἅγιοι ἡτοιμάσθησαν προηγουμένων τῶν στεφανων καὶ τῶν ἐγκωμίων.

22. Χαιρέτωσαν οἱ ἅγιοι, ἀγαλλιάσθωσαν αἱ καρδίαι αὐτῶν, ὅτι ἀπειλήφασι τὴν δόξαν, ἣν προσεδόκησαν.

23. Ἧρται τὰ ἁμαρτήματα ἡμῶν καὶ κεκαθάρισται ἡμῶν ἡ ἀνομία· ὁ δὲ πονηρὸς Ἐλιοὺς ἐν τοῖς ζῶσι μνημόσυνον οὐκ ἔσχεν.

24. Μετὰ δὲ τὸ παύσασθαι Ἐλιφὰζ τὸν ὕμνον, ἀναστάντες εἰσήλθομεν εἰς τὴν πόλιν εἰς ἣν οἰκοῦμεν οἰκίαν· 25. Καὶ πεποίηκάν μοι εὐωχίαν ἐν τῇ τερπνότητι τοῦ κυρίου, καὶ παρεγένοντο πρός με πάντες οἱ φίλοι μου. 26. Καὶ ὅσοι εἴδησάν με εὐποιοῦντα, ἠρώτησάν με λέγοντες. τί παρ' ἡμῶν νῦν οἱ τρεῖς.

XI, 1. Ἐγὼ δὲ ὑπολαβὼν εὐποιεῖν πάλιν τοῖς πτωχοῖς, ἠτησάμην

---

[1]) Cf. Job XLII, 11.

λέγων· 2. Δῶτε μοι ἕκαστος ἀμνάδα μίαν εἰς ἔνδυσιν τῶν πτωχῶν τῶν ἐν γυμνώσει ὄντων καὶ τότε ἕκαστος προσήνεγκέ μοι ἀμνάδα μίαν καὶ τετράδραχμον χρυσίου καὶ ἀργυρίου. 3. Καὶ τότε ὁ κύριος εὐλόγησε πάντα μοι ὅσα ὑπῆρχε, καὶ ἐπλήθουν ἐξ ὀλίγων ἡμερῶν ἀπό τε χρημάτων καὶ κτηνῶν· Καὶ τῶν λοιπῶν ὧν ἀπώλεσα, ἀπέλαβον καὶ ἕτερα εἰς τὸ διπλοῦν. 4. Ἔλαβον δὲ καὶ γυναῖκα τὴν μητέρα ὑμῶν καὶ ἐγέννησα ὑμᾶς τοὺς δέκα ἀντὶ τῶν τελευτησάντων μοι δέκα τέκνων· 5. Καὶ νῦν, τέκνα μου, ἐντέλλομαι ὑμῖν· ἰδοὺ ἐγὼ τελευτῶ· ὑμεῖς νῦν ἔσεσθε ἀντὶ ἐμοῦ· 6. Μόνον μὴ ἐπιλάθεσθε τοῦ Κυρίου· εὐποιήσασθε τοῖς πτωχοῖς· μὴ παρείδετε τοὺς ἀδυνάτους· μὴ λάβετε ἑαυτοῖς γυναῖκας ἐκ τῶν ἀλλοτρίων·

7. Ἰδοὺ οὖν, τέκνα μου, διαμεριῶ ὑμῖν πάντα ὅσα ὑπάρχει μοι πρὸς τὸ δεσπόζειν ἕκαστος καὶ ἐξουσίαν ἔχειν ἀγαθοποιῆσαι ἐκ τοῦ μέρους αὐτοῦ ἀκωλύτως.

8. Καὶ τοῦτο εἰπὼν, ἐνέγκας τὰ χρήματα αὐτοῦ πάντα διεμέρισεν αὐτὰ τοῖς ἑπτὰ υἱοῖς τοῖς ἀρρενικοῖς, καὶ ἀπὸ τῶν χρημάτων οὐ παρέσχε ταῖς θηλύαις. 9. Καὶ εἶπον τῷ πατρὶ αὐτῶν· κύριε πατὴρ ἡμῶν· μὴ καὶ ἡμεῖς οὐκ ἐσμεν τέκνα σου; διότι οὐκ ἔδωκας ἡμῖν ἐκ τῶν ὄντων σοι κληρονομίαν; 10. Εἶπε δὲ Ἰὼβ ταῖς θυγατράσιν αὐτοῦ· μὴ ταραχθῆτε, θυγατέρες μου, οὐ γὰρ ἐπελαθόμην ὑμῶν. Ἰδοὺ γὰρ ἐφύλαξα ὑμῖν κληρονομίαν κρείττονα αὐτῆς ἣν ἔλαβον οἱ ἐπτὰ ἀδελφοί.

11. Καὶ καλέσας τὴν θυγατέρα αὐτοῦ τὴν λεγομένην Ἡμέραν λέγει αὐτῇ· λαβοῦσα τὸ διακτύλιον, ὕπαγε εἰς τὸ ταμεῖον καὶ ἔνεγκέ μοι τὸ χρυσοῦν σκεῦος, ἵνα δώσω ὑμῖν τὴν κληρονομίαν ὑμῶν.

12. Καὶ ἀπελθοῦσα ἤνεγκεν αὐτῷ, καὶ ἀνοίξας αὐτὸ ἐξήνεγκε τρία χορδῶν περιζώματα ὡς μὴ δύνασθαί τινα ἄνθρωπον λαλῆσαι περὶ τῆς ἰδέας αὐτῶν· 13. Ἐπεὶ μὴ δὲ ἦσαν ἔργον γήϊνον, ἀλλ' οὐράνιον ἐξαστραπτούσαις σπινθηραις φωτιναῖς ὡς ἀκτῖνες τοῦ ἡλίου. 14. Καὶ δέδωκε χορδὴν μίαν ἑκάστῃ τῶν θυγατέρων αὐτοῦ εἰπών· λάβετε αὐτὰς καὶ περιζώσατε, ἵνα τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς ὑμῶν περιποιήσωσιν ὑμᾶς καὶ ἐμπλήσωσι παντὸς ἀγαθοῦ. 15. Εἶπε δὲ αὐτῷ ἡ ἄλλη θυγάτηρ ἡ λεγομένη Κασσία· πάτερ, αὕτη ἐστὶν ἡ κληρονομία ἣν ἔλεγες εἶναι κρείττονα τῆς τῶν ἀδελφῶν ἡμῶν; τί οὖν; μὴ ἐκ τούτων ἔξομεν τὸ ζῆν, 16. Καὶ εἶπεν αὐτοῖς ὁ πατὴρ αὐτῶν· οὐ μόνον ἐκ τούτου τὸ ζῆν ἕξετε, ἀλλὰ καὶ αἵται εἰσάξουσιν ὑμᾶς εἰς τὸν μείζονα αἰῶνα ζῆσαι ἐν τοῖς οὐρανοῖς· 17. Ἢ ἀγνοῆτε, τέκνα μου, τὴν τιμὴν τῶν παρόντων; ἧς με κατηξίωσεν ὁ κύριος ἐλεῆσαί με καὶ περιαρθῆναι ἐκ τοῦ σώματός μου τὰς πλήγας καὶ τοὺς σκώληκας; καὶ

---

1) LXX to Job XL, 2.

γὰρ καλέσας με παρέθετό μοι τὰς τρεῖς ταύτας χορδὰς λέγων μοι· 18. Ἀνάστας ζῶσαι ὥσπερ ἀνὴρ τὴν ὀσφύν σου· ἐρωτήσω δέ σε, σὺ δέ μοι ἀποκρίθητι· 19. Ἐγὼ δὲ λαβὼν περιεζωσάμην καὶ εὐθέως ἀφανεῖς ἐγένοντο οἱ σκώληκες ἀπὸ τοῦ σώματός μου, ὁμοίως δὲ καὶ αἱ πληγαὶ, καὶ λοιπὸν τὸ σῶμά μου ἴσχυεν διὰ Κύριον καὶ οὕτως διῆγον ὥσπερ, ὅτε οὐδ' ὅλως πέπονθά τι. 20. Ἀλλὰ καὶ τῶν ἐν τῇ καρδίᾳ μου ὠδυνῶν λήθην ἔσχον; ὁ δὲ Κύριος λελάληκέ μοι ἐν δυνάμει καὶ ὑποδείξας μοι τὰ γενόμενα καὶ τὰ μέλλοντα. 21. Νῦν οὖν, τέκνα μου, ἔχοντες αὐτὰς οὐχ ἕξετε ὅλως ἀντιτασσόμενον τὸν ἐχθρὸν, ἀλλ' οὔτε τὰς ἐνθυμήσεις ἐν τῇ διανοίᾳ ὑμῶν, διότι φυλακτήριόν ἐστι τοῦ Κυρίου. 22. Ἐξεγερθεῖσαι οὖν περιζώσατε ἑαυτὰς πρὶν τελευτήσω ἵνα δυνηθῆτε θεάσασθαι τοὺς ἐξερχομένους ἀγγέλους εἰς τὴν ἐμὴν ἔξοδον, ἵπως θαυμάσητε τὰς τοῦ θεοῦ δυνάμεις.

23. Ἀναστάσα τοίνυν ἡ μία αὐτῶν ἡ καλουμένη Ἡμέρα περιέζωσεν ἑαυτὴν καὶ παραχρῆμα ἔξω γέγονε τῆς αὐτῆς σαρκὸς καθὼς εἶπεν ὁ πατὴρ αὐτῆς, καὶ ἀνέλαβεν ἄλλην καρδίαν ὡς μηκέτι φρονεῖν τὰ τῆς γῆς. 24. Ἀπεφθέγξατο τοὺς ἀγγελικοὺς ὕμνους ἐν ἀγγελικῇ φωνῇ καὶ ὕμνον ἀνέμελπε τῷ θεῷ κατὰ τὴν ἀγγελικὴν ὑμνολογίαν· 25. Καὶ τότε καὶ ἄλλη αὐτοῦ θυγάτηρ ἡ Κασσία περιεζώσατο καὶ ἔσχε τὴν καρδίαν ἀλλοιωθεῖσαν ὡς μηκέτι ἐνθυμηθῆναι τὰ κοσμικά. 26. Καὶ τὸ μὲν στόμα αὐτῆς ἔλαβε τὴν διάλεκτον τῶν ἀρχόντων, ἐδοξολόγησε δὲ τοῦ ὑψηλοῦ τόπου τὸ ποίημα, διότι εἴ τις βούλεται γνῶναι τὸ ποίημα τῶν οὐρανῶν, δυνήσεται ἐννοεῖν ἐν τοῖς ὕμνοις Κασσίας.

27. Τότε περιεζώσατο καὶ ἡ ἄλλη ἡ καλουμένη Ἀμαλθείας κέρας, καὶ ἔσχε στόμα ἀποφθεγγόμενον ἐν τῇ διαλέκτῳ τῶν ἐν ὕψει ἐπειδὴ καὶ αὐτῆς ἡ καρδία ἠλλοιοῦτο 28. Ἀφισταμένη ἀπὸ τῶν κοσμικῶν, λελάληκε δὲ ἐν τῇ διαλέκτῳ τῶν Χερουβὶμ δοξολογοῦσα τὸν δεσπότην τῶν ἀρετῶν, ἐνδειξαμένη τὴν δόξαν αὐτῶν. 29. Καὶ ὁ βουλόμενος λοιπὸν ἴχνος καταλαβεῖν τῆς πατρικῆς δόξης εὑρήσει ἀναγεγραμμένον ἐν ταῖς εὐχαῖς τῆς Ἀμαλθείας κέρας.

XII, 1. Μετὰ δὲ τὸ παύσασθαι τὰς τρεῖς ὑμνολογούσας ἐγὼ Νηρεὺς ὁ ἀδελφὸς Ἰὼβ ἐκαθιζόμην πλησίον τοῦ Ἰὼβ κειμένου αὐτοῦ. 2. Καὶ ἤκουσα τὰ μεγαλεῖα τῶν τρυῶν θυγατέρων τοῦ ἀδελφοῦ μου, μιᾶς ὑποσιωπωμένης τῇ μιᾷ. 3. Καὶ ἀνεγραψάμην τὸ βίβλιον τοῦτο, πλὴν τῶν ὕμνων καὶ τῶν σημείων τοῦ Ῥήματος, ὅτι ταῦτά ἐστι τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ. 4. Κειμένου οὖν τοῦ Ἰὼβ νοσεῖν ἐπὶ τῆς κλίνης ἄνευ πόνου καὶ ὠδυνῶν, ἐπεὶ μὴ ἴσχυε πόνος ἅπτεσθαι αὐτοῦ,

---

1) LXX to Job XL, 2.

ἔτι διὰ τὸ σημεῖον τῆς περιζώσεως ἧς περιεζώσατο. 5. Καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας εἶδεν Ἰὼβ τοὺς ἐλθόντας ἐπὶ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἁγίους ἀγγέλους, καὶ ἐνθέως ἀναστὰς ἔλαβε κιθάραν καὶ ἔδωκε τῇ θυγατρὶ αὐτοῦ Ἡμέρᾳ· 6. Τῇ δὲ Κασσίᾳ ἔδωκε θυμιατήριον, τῇ δὲ Ἀμαλθείᾳ, Κέρας ἔδωκε τύμπανον, ὅπως εὐλογήσωσι τοὺς ἐλθόντας ἐπὶ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἁγίους ἀγγέλους· 7. Αἱ δὲ λαβοῦσαι ἤδοντο καὶ ἔψαλλον καὶ εὐλόγησαν καὶ ἐδοξολόγησαν τὸν θεὸν ἐν τῇ ἰξαιρέτῳ διαλέκτῳ. 8. Καὶ μετὰ ταῦτα ἐξῆλθεν ὁ ἐπικαθήμενος τῷ μεγάλῳ ἅρματι καὶ ἠσπάσατο τὸν Ἰὼβ, βλεπουσῶν καὶ τῶν τριῶν αὐτοῦ θυγατέρων, ἄλλων δὲ μὴ βλεπόντων. 9. Καὶ ἔλαβε τὴν ψυχὴν τοῦ Ἰὼβ, καὶ ἀνεπετάσθη ἐπαιαγκαλιζόμενος αὐτὴν καὶ ἀνεβίβασεν αὐτὴν ἐπὶ τὸ ἅρμα καὶ ὤδευσε ἐπ' ἀνατολάς. 10. Τὸ δὲ σῶμα αὐτοῦ ἀπηνέχθη ἐπὶ τὸν τάφον προηγουμένων τῶν τριῶν θυγατέρων αὐτοῦ καὶ περιεζωσμένων τὰς χορδὰς καὶ ὑμνολογούντων ἐν ὕμνοις τὸν θεόν.

11. Καὶ τότε Νηρεὸς ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ καὶ οἱ ἑπτὰ παῖδες αὐτοῦ σὺν τοῖς λοιποῖς λαοῖς καὶ πτωχοῖς καὶ ὀρφανοῖς, καὶ ἀδυνάτοις ἐκόψαντο κοπετὸν μέγαν ἐπὶ αὐτὸν λέγοντες. 12. Οὐαὶ ἡμῖν ὅτι σήμερον ἦρθη ἀφ' ἡμῶν ἡ δύναμις τῶν ἀδυνάτων, τὸ φῶς τῶν τυφλῶν, ὁ πατὴρ τῶν ὀρφανῶν. 13. Ἦρται ὁ ξενοδόχος, τῶν πεπλανημένων ἡ ὁδὸς, τῶν γυμνῶν τὸ σκέπασμα, τῶν χηρῶν ὁ ὑπερασπιστής. Τίς λοιπόν μὴ κλαύσαιε τὸν ἄνθρωπον τοῦ θεοῦ; 14. Ταῦτα καὶ τὰ τοιαῦτα ἀποκλαυόντων, ἐκώλυον αὐτὸν τεθῆναι ἐπὶ τὸν τάφον· 15. Μετὰ οὖν τρεῖς ἡμέρας ἐτέθη ἐν τῷ τάφῳ ὡς ἐν καλῷ ὕπνῳ λαβόντα ὄνομα καλὸν ὀνομαστὸν ἐν πάσαις ταῖς γενεαῖς τοῦ αἰῶνος·

16. Καταλείψας υἱοὺς $\overline{ζ}$ καὶ θυγατέρας τρεῖς, καὶ οὐχ εὑρέθησαν κατὰ τὰς θυγατέρας Ἰὼβ βελτίους αὐτῶν ἐν τοῖς ὑπ' οὐρανοῦ· 17. Προυπῆρχε ὄνομα τῷ Ἰὼβ Ἰωβάβ· μετωνομάσθη δὲ παρὰ Κυρίου Ἰὼβ. 18. Ἔζησε δὲ πρὶν τῆς πληγῆς ἔτη $\overline{πε}$· μετὰ δὲ τὴν πληγὴν λαβὼν πάντα διπλὰ ἔλαβε καὶ τὰ ἔτη διπλὰ τοῦτ' ἔστι $\overline{ρο}$· τὰ δὲ πάντα ἔτη τῆς ζωῆς αὐτοῦ $\overline{σμη}$. 19. Καὶ εἶδεν υἱοὺς τῶν υἱῶν αὐτοῦ ἕως τετάρτης γενεᾶς· Γέγραπται καὶ ἀναστήσεσθαι αὐτὸν μεθ' ὧν ὁ Κύριος ἀνέστησεν· τῷ δὲ θεῷ ἡμῶν εἴη δόξα.*)

---

[1]) LXX to Job XLII, 15.

[2]) LXX to Job XLIII, 17.

[3]) LXX: ρμ.

*) [The Editor desires herewith to express his thanks to Dr. Leo Bäck in Berlin, for his assistance in revising the Greek text.]

Testament of Job,

the blameless, the sainted, the conqueror in many contests.

Book of Job, called Jobab, his life and the transcript of his Testament.

Chapter I.

1. On the day he became sick and (he) knew that he would have to leave his bodily abode, he called his seven sons and his three daughters together and spake to them as follows: 2. "Form a circle around me, children, and hear, and I shall relate to you what the Lord did for me and all that happened to me. 3. For I am Job your father. 4. Know ye then my children, that you are the generation of a chosen one[1]) and take heed of your noble birth.

5. For I am of the sons of Esau. My brother is Nahor, and your mother is Dinah. By her have I become your father. 6. For my first wife died with my other ten children in bitter death. 7. Hear now, children, and I will reveal unto you what happened to me.

8. I was a very rich man living in the East in the land Ausitis, (Utz) and before the Lord had named me Job, I was called Jobab.

9. The beginning of my trial was thus. 10. Near my house there was the idol of one worshipped by the people; and I saw constantly burnt-offerings brought to him as a god.

10. Then I pondered and said to myself: "Is this he who made heaven and earth, the sea and us all? How will I know the truth?"

---

[1]) Abraham.

11. And in that night as I lay asleep, a voice came and called: "Jobab! Jobab! rise up, and I will tell thee who is the one whom thou wishest to know. 12. This, however, to whom the people bring burnt-offerings and libations, is not God, but this is the power and work of the Seducer (Satan) by which he beguiles the people".

13. And when I heard this, I fell upon the earth and I prostrated myself saying: 14. "O my Lord who speakest for the salvation of my soul, I pray thee, if this is the idol of Satan, I pray thee, let me go hence and destroy it and purify this spot. 15. For there is none that can forbid me doing this, as I am the king of this land, so that those that live in it will no longer be led astray".

16. And the voice that spoke out of the flame [1]) answered to me: "Thou canst purify this spot. 17. But behold, I announce to thee what the Lord ordered me to tell thee. For I am the archangel of God". 18. And I said: "Whatever shall be told to his servant, I shall hear". 19. And the archangel said to me: "Thus speaketh the Lord: If thou undertakest to destroy and takest away the image of Satan, he will set himself with wrath to wage war against thee, and he will display against thee all his malice. 20. He will bring upon thee many and severe plagues, and take from thee all that thou hast. 21. He will take away thine children, and will inflict many evils upon thee. 22. Then thou must wrestle like an athlete and sustain pain, sure of thy reward, and overcome trials and afflictions.

23. But when thou endurest, I shall make thy name renowned throughout all generations of the earth until to the end of the world. 24. And I shall restore thee to all that thou hadst had, and the double part of what thou shalt lose will be given to thee in order that thou mayest know that God does not consider the person but giveth to each who deserveth the good. 25. And also to thee shall it be given, and thou shalt put on a crown of amarant. [2]) 26. And at the resurrection thou shalt awaken for eternal life. Then shalt thou know that the Lord is just, and true and mighty".

---

[1]) Compare Exodus III, 2.

[2]) I. Peter V, 4.

27. Whereupon, my children, I replied: "I shall from love of God[1]) endure until death all that will come upon me, and I shall not shrink back". 28. Then the angel put his seal upon me[2]) and left me.

Chapter II.

1. After this I rose up in the night and took fifty slaves and went to the temple of the idol and destroyed it to the ground. 2. And so I went back to my house and gave orders that the door should be firmly locked; saying to my door-keepers: 3. "If somebody shall ask for me, bring no report to me, but tell him: He investigates urgent affairs. He is inside".

4. Then Satan disguised himself as a beggar and knocked heavily at the door, saying to the door-keeper:

5. "Report to Job and say that I desire to meet him".

6. And the door-keeper came in and told me that, but heard from me that I was studying.

7. The Evil One, having failed in this, went away and took upon his shoulder an old, torn basket[3]) and went in and spoke to the door-keeper saying: "Tell Job: Give me bread from thine hands that I may eat". 8. And when I heard this, I gave her burnt bread to give it to him, and I made known to him: "Expect not to eat of my bread, for it is forbidden to thee".[4]) 9. But the door-keeper, being ashamed to hand him the burnt and ashy bread, as she did not know that it was Satan, took of her own fine bread and gave it to him. 10. But he took it and, knowing what occurred, said to the maiden: "Go hence, bad servant, and

---

[1]) See Introduction איוב עובד מאהבה.

[2]) חותם חן חיים; cf. Ezekiel IX, 4. In Christian writings the word applied to the cross as seal, the תו having originally had the shape of a cross. [On this and similar signs of symbolic meaning, see H. K.: *Geschichte des hebräisch. Buchstaben Thaw* in Rahmer's *Jüdische Literaturblatt*, Jahrg. IX. nos. 32—33; Dr. A. Kohut: *Arukh Completum*, s. v. בי; and his last monograph: نور الظلم ومصبح الحكم — *Light of Shade and Lamp of Wisdom; being Hebrew-Arabic Homilies composed by Nathanel Ibn Yeshâya*, 1327 (New York 1894), p. 77—78. G. A. K.]

[3]) ἀσιλλα for ἀσαλλιον אסיליא. [cp. Kohut's *Arukh*, s. v. אסל, I, p. 182.]

[4]) חרם απηλλοσρίωδην σοι = חולין הוא לך.

bring me the bread that was given thee to hand to me". 11. And the servant cried and spoke in grief: "Thou speakest the truth, saying that I am a bad servant, because I have not done as I was instructed by my master". 12. And he turned back and brought him the burnt bread and said to him: "Thus says my lord: Thou shalt not eat of my bread anymore, for it is forbidden to thee. 13. And this he gave me [saying: This I give] in order that the charge may not be brought against me that I did not give to the enemy who asked".[1]) 14. And when Satan heard this, he sent back the servant to me, saying: "As thou seest this bread all burnt, so shall I soon burn thy body to make it like this".[2]) 15. And I replied: "Do what thou desirest to do and accomplish whatever thou plottest. For I am ready to endure whatever thou bringest upon me".[3]) 16. And when the devil heard this, he left me, and walking up to under the [highest] heaven, he took from the Lord the oath that he might have power, over all my possessions. 17. And after having taken the power[4]), he went and instantly took away all my wealth.

Chapter III.

1. For I had one hundred and thirty thousand sheep, and of these I separated seven thousand[5]) for the clothing of orphans and widows and of needy and sick ones. 2. I had a herd of eight hundred dogs who watched my sheep and besides these two hundred to watch my house.[6]) 3. And I had nine mills working for the whole city and ships to carry goods, and I sent them into every city and into the villages to the feeble and sick and to those that were unfortunate. 4. And I had three hundred and forty thousand nomadic asses, and of these I set aside five hundred, and the offspring of these I order to be sold and the proceeds to be given to the poor and the needy. 5. For from all the lands the poor came to meet me.

---

[1]) Cf. Proverbs XXI, 25: אם רעב שונאך האכילהו לחם.

[2]) Burnt = שחין, skin.

[3]) Compare the Rabbinical expression: קבל עליו סורין של אהבה.

[4]) קבל רשות; compare Targum.

[5]) Instead of two read seven after ch. VI, 26 and the Bible text.

[6]) Compare בלבי צפני Job XXX, 1.

6. For the four doors of my house were opened, each, being in charge of a watchman who had to see whether there were any people coming asking alms, and whether they would see me sitting at one of the doors so that they could leave through the other and take whatever they needed.[1])

7. I also had thirty immovable tables set at all hours for the strangers alone, and I also had twelve tables spread for the widows. 8. And if any one came asking for alms, he found food on my table to take all he needed, and I turned nobody away to leave my door with an empty stomach.[2])

9. I also had three thousand five hundred yokes of oxen, and I selected of these five hundred and had them tend to the ploughing. 10. And with these I had done all the work in each field by those who would take it in charge[3]) and the income of their crops I laid aside for the poor on their table. 11. I also had fifty bakeries from which I sent [the bread] to the table for the poor. 12 And I had slaves selected for their service. 13. There were also some strangers who saw my good will; they wished to serve as waiters themselves.[4]) 14. Others, being in distress and unable to obtain a living, came with the request saying: 15. "We pray thee, since we also can fill this office of waiters (deacons) and have no possession, have pity upon us and advance money to us in order that we may go into the great cities and sell merchandise. 16. And the surplus of our profit we may give as help to the poor, and then shall we return to thee thine own (money). 17. And when I heard this, I was glad that they should take this altogether from me for the husbandry of charity for the poor. 18. And with a willing heart I gave them what they wanted, and I accepted their written bond, but would not take any other security from them except the written document. 19. And they went abroad and gave to the poor as far as they were successful.

---

[1]) Cf. אברהם אילן ממר' שלא שיתבישו; cf Bereshith Rabba 48, 69; Aboth de R. Nathan, ed. Schechter, I ch. 7, II ch. 14.

[2]) κόλπῳ κένῳ; cf. כלבא שבוע Aboth de R. Nathan, ch. 6.

[3]) The sense of the sentence in the Greek text is not clear.

[4]) Here must be compared the work of the diacones in the New Testament. The Rabbis, too, speak often of the great privilege of שמוש אורחים.

20. Frequently, however, some of their goods were lost on the road or on the sea, or they would be robbed of them. 21. Then they would come and say: "We pray thee, act generously towards us in order that we may see how we can restore to you thine own". 22. And when I heard this, I had sympathy with them, and handed to them their bond, and often having read it before them tore it up and released them of their debt, saying to them: 23. "What I have consecrated [1]) for the benefit of the poor, I shall not take from you". 24. And so I accepted nothing from my debtor. 25. And when a man with cheerful heart came to me saying: "I am not in need to be compelled to be a paid worker for the poor. 26. But I wish to serve the needy at thy table", and he consented to work, and he ate his share. 27. So I gave him his wages nevertheless, and I went home rejoicing. 28. And when he did not wish to take it, I forced him to do so, saying: "I know that thou art a laboring man who looks for and waits for his wages, and thou must take it."

29. Never did I defer paying the wages of the hireling or any other, nor keep back in my house for a single evening his hire that was due to him.[2]) 30. Those that milked the cows and the ewes signaled to the passers-by that they should take their share. 31. For the milk flowed in such plenty that it curdled into butter on the hills and by the road side; and by the rocks and the hills the cattle lay which had given birth to their offspring.[3]) 32. For my servants grew weary keeping the meat of the widows and the poor and dividing it into small pieces. 33. For they would curse and say: "Oh that we had of his flesh that we could be satisfied" [4]), although I was very kind to them.

34. I also had six harps [and six slaves to play the harps] and also a cithara, a decachord, and I struck it during the day.[5]) 35 And I took the cithara, and the widows responded after their meals.[6]) 36. And with the

[1]) as נדר ונדבה.

[2]) See Leviticus XIX, 13.

[3]) After Job XXIX, 6; sense not clear.

[4]) Compare Midrash to מי יתן מבשרו נשבע Job XXXI, 31

[5]) Compare Job XXX, 31.

[6]) Compare Midrash Bereshith Rabba 49, 54 and Abotb de R. Nathan 7 (14).

musical instrument I reminded them of God that they should give praise to the Lord. 37. And when my female slaves would murmur, then I took the musical instruments and played as much as they would have done for their wages, and gave them respite from their labor and sighs.

Chapter IV.

1. And my children, after having taken charge of the service, took their meals each day along with their three sisters beginning with the older brother, and made a feast. 2. And I rose in the morning and offered as sin-offering for them fifty rams and nineteen sheep, and what remained as a residue was consecrated to the poor. 3. And I said to them: "Take these as residue and pray for my children. 4. Perchance my sons have sinned before the Lord, speaking in haughtiness of spirit: 'We are children of this rich man. Ours are all these goods; why should we be servants of the poor?' 5. And speaking thus in a haughty spirit they may have provoked the anger of God, for overbearing pride is an abomination before the Lord." 6. So I brought oxen as offerings [1]) to the priest at the altar saying: "May my children never think evil towards God in their hearts."

7. While I lived in this manner, the Seducer could not bear to see the good [I did], and he demanded the warfare of God against me. 8. And he came upon me cruelly. 9. First he burnt up the large number of sheep, then the camels, then he burnt up the cattle and all my herds; or they were captured not only by enemies but also by such as had received benefits from me. 10. And the shepherds came and announced that to me. 11. But when I heard it, I gave praise to God and did not blaspheme.

12. And when the Seducer learned of my fortitude, he plotted new things against me. 13. He disguised himself as King of Persia and besieged my city, and after he had led off all that were therein, he spoke to them in malice, saying in boastful language: 14 "This man Job who has obtained all the goods of the earth and left nothing for others, he has

[1]) Both sacrifice and charity offerings are brought by Job. This was the old Essene practice.

destroyed and torn down the temple of god. 15. Therefore shall I repay to him what he has done to the house of the great god.

16. Now come with me and we shall pillage all that is left in his house." 17. And they answered and said to him: "He has seven sons and three daughters. 18. Take heed lest they flee into other lands and they may become our tyrants and then come over us with force and kill us." 19. And he said: "Be not at all afraid. His flocks and his wealth have I destroyed by fire, and the rest have I captured, and behold, his children shall I kill" 20. And having spoken thus, he went and threw the house upon my children and killed them. 21. And my fellow-citizens, seeing that what was said by him had become true, came and pursued me and robbed me of all that was in my house. 22. And I saw with mine own eyes the pillage of my house, and men without culture and without honor sat at my table and on my couches, and I could not remonstrate against them. 23. For I was exhausted like a woman with her loins let loose from multitude of pains, remembering chiefly that this warfare had been predicted to me by the Lord through His angel. 24. And I became like one who, when seeing the rough sea and the adverse winds, while the lading of the vessel in mid-ocean is too heavy, casts the burden into the sea, saying: 25. "I wish to destroy all this only in order to come safely into the city so that I may take as profit the rescued ship and the best of my things." 26. Thus did I manage my own affairs.

27. But there came another messenger and announced to me the ruin of my own children, and I was shaken with terror. 28. And I tore my clothes and said: "The Lord hath given, the Lord hath taken. As it hath deemed best to the Lord, thus it hath come to be. May the name of the Lord be blessed."

Chapter V.

1. And when Satan saw that he could not put me to despair, he went and asked my body of the Lord in order to inflict plague on me, for the Evil one could not bear my patience. 2. Then the Lord delivered me into his hands to use my body as he wanted, but He gave him no power over

my soul. 3. And he came to me as I was sitting on my throne still mourning over my children. 4. And he resembled a great hurricane[1]) and turned over my throne and threw me upon the ground. 5. And I continued lying on the floor for three hours. And he smote me with a hard plague from the top of my head to the toes of my feet. 6. And I left the city in great terror and woe and sat down upon a dung-hill, my body being worm-eaten. 7. And I wet the earth with the moistness of my sore body, for matter flowed off my body, and many worms covered it. 8. And when a single worm crept off my body, I put it back saying: "Remain on the spot where thou hast been placed until He who hath sent thee will order thee elsewhere." 9. Thus I endured for seven years, sitting on a dung-hill outside of the city while being plague-stricken. 10. And I saw with mine own eyes my longed-for children [carried by angels to heaven?][2]) 11. And my humbled wife who had been brought to her bridal chamber in such great luxuriousness and with spear-men as body-guards[3]). I saw her do a water-carrier's work like a slave in the house of a common man in order to win some bread and bring it to me. 12. And in my sore affliction I said: "Oh that these braggart city-rulers whom I would not have thought to be equal with my shepherd dogs[4]) should now employ my wife as servant!" 13. And after this I took courage again. 14. Yet afterwards they withheld even the bread that it should not be brought to me, insisting that she should only have her own nourishment. 15. But she took it and divided it between herself and me, saying woefully: "Woe to me! Forthwith he may no longer feed on bread, and he can not go to the market to ask bread of the bread-sellers, in order to bring it to me that he may eat?" 16. And when Satan learned this, he took the guise

---

[1]) Cf. Jerush. Berachoth 13. Midrash Bereshith Rabba 24 רוח קומטיקון and Mechiltha Beshallach, Exodus 14, 24 [cp. Kohut: *Arûkh Completum*, VII, p. 76 a, *s. v.* קחמיקן.]

[2]) Some words like these are missing in the text.

[3]) Such wedding processions were still in fashion in the middle-ages among the Jews, as is seen in Tosafoth. [Succah 45 a, s. v. מיד תנוקות שומטין. Some interesting parallels are given by Dr. J. Perles in his essay: *Die Jüdische Hochzeit*, in Grätz's *Monatsschrift* 1860, p. 344, n. 9. G. A. K.]

[4]) Cf. Job Ch. 30, 1.

of a bread-seller, and it was as if by chance that my wife met him and asked him for bread thinking that it was that sort of man. 17. But Satan said to her: "Give me the value, and then take what thou wishest". 18. Whereupon she answered saying: "Where shall I get money? Dost thou not know what misfortune happened to me. If thou hast pity, show it to me; if not, thou shalt see".[1]) 19. And he replied saying: "If you did not deserve this misfortune, you would not have suffered all this. 20. Now, if there is no silver piece in thine hand, give me the hair of thine head and take three loaves of bread for it, so that ye may live on these for three days". 21. Then said she to herself: "What is the hair of my head in comparison with my starving husband?" 22. And so after having pondered over the matter, she said to him: "Rise and cut off my hair". 23. Then he took a pair of scissors and took off the hair of her head in the presence of all, and gave her three loaves of bread. 24. Then she took them and brought them to me. And Satan went behind her on the road, hiding himself as he walked and troubling her heart greatly.

Chapter VI.

1. And immediately my wife came near me, and crying aloud and weeping she said: "Job! Job! how long wilt thou sit upon the dung-hill outside of the city, pondering yet for a while and expecting to obtain your hoped-for salvation!" 2. And I have been wandering from place to place, roaming about as a hired servant, behold thy memory has already died away from earth. 3. And my sons and the daughters that I carried on my bosom and the labors and pains that I sustained have been for nothing? 4. And thou sittest in the malodorous state of soreness and worms, passing the nights in the cold air. 5. And I have undergone all trials and troubles and pains, day and night until I succeeded in bringing bread to thee. 6. For you surplus of bread is no longer allowed to me; and as I can scarcely take my

---

[1]) Supply: God's punishment.

[2]) All this is taken from LXX to Job II, 9, or vice versa!

own food and divide it between us, I pondered in my heart that it was not right that thou shouldst be in pain and hunger for bread. 7. And so I ventured to go to the market without bashfulness, and when the bread-seller told me: "Give me money, and thou shalt have bread", I disclosed to him our state of distress. 8. Then I heard him say: "If thou hast no money, hand me the hair of thy head, and take three loaves of bread in order that ye may live on these for three days". 9. And I yielded to the wrong and said to him: "Rise and cut off my hair!" and he rose and in disgrace cut off with the scissors the hair of my head on the market place while the crowd stood by and wondered. 10. Who would then not be astonished saying: "Is this Sitis, the wife of Job, who had fourteen curtains to cover her inner sitting room, and doors within doors so that he was greatly honored who would be brought near her, and now behold, she barters off her hair for bread!

11. Who had camels laden with goods, and they were brought into remote lands to the poor, and now she sells her hair for bread!

12. Behold her who had seven tables immovably set in her house at which each poor man and each stranger ate, and now she sells her hair for bread!

13. Behold her who had the basin wherewith to wash her feet made of gold and silver, and now she walks upon the ground and [sells her hair for bread!] [1])

14. Behold her who had her garments made of byssus interwoven with gold, and now she exchanges her hair for bread!

15. Behold her who had couches of gold and of silver, and now she sells her hair for bread!"

16. In short then, Job, after the many things that have been said to me, I now say in one word to thee: 17. "Since the feebleness of my heart has crushed my bones, rise then and take these loaves of bread and enjoy them, and then speak some word against the Lord and die! [2])

18. For I too, would exchange the torpor of death for the sustenance of my body".

---

[1]) These words are missing.

[2]) After LXX text. All this is Satan's work!

19. But I replied to her: "Behold I have been for these seven years plague-stricken, and I have stood the worms of my body, and I was not weighed down in my soul by all these pains. 20. And as to the word which thou sayest: 'Speak some word against God and die!', together with thee I will sustain the evil which thou seest, and let us endure the ruin of all that we have. 21. Yet thou desirest that we should say some word against God and that He should be exchanged for the great Pluto [the god of the nether world.] [1]) 22. Why dost thou not remember those great goods which we possessed? If these goods come from the lands of the Lord, should not we also endure evils and be high-minded in everything until the Lord will have mercy again and show pity to us? 23. Dost thou not see the Seducer stand behind thee and confound thy thoughts in order that thou shouldst beguile me?" 24. And he turned to Satan and said: "Why dost thou not come openly to me? Stop hiding thyself, thou wretched one. 25. Does the lion show his strength in the weasel-cage? Or does the bird fly in the basket? I now tell thee: Go away and wage thy war against me".

26. The he went off from behind my wife and placed himself before me crying and he said: "Behold, Job, I yield and give way to thee who art but flesh while I am a spirit. 27. Thou art plague-stricken, but I am in great trouble. 28. For I am like a wrestler contesting with a wrestler who has, in a single-handed combat, torn down his antagonist and covered him with dust and broken every limb of his, whereas the other one who lies beneath, having displayed his bravery, gives forth sounds of triumph testifying to his own superior excellence. 29. Thus thou, O Job, art beneath and stricken with plague and pain, and yet thou hast carried the victory in the wrestling-match with me, and behold, I yield to thee". 30. Then he left me abashed. 31. Now my children, do you also show a firm heart in all the evil that happens to you, for greater than all things is firmness of heart.

---

[1]) Τοῦ μεγάλου. Read Πλουτῶνος for Τοῦ μεγάλου Πλουτου, which has no sense; cf. מלך בלהות.

Chapter VII.

1. At this time the kings heard what had happened to me and they rose and came to me, each from his land to visit me and to comfort me. 2. And when they came near me, they cried with a loud voice and each tore his clothes. 3. And after they had prostrated themselves, touching the earth with their heads, they sat down next to me for seven days and seven nights, and none spoke a word. 4. They were four in numbers: Eliphaz, the king of Teman, and Baldad, and Sophar, and Elihu. 5. And when they had taken their seat, they conversed about what had happened to me. 6. Now when for the first time they had come to me and I had shown them my precious stones, they were astonished and said: 7. "If of us three kings all our possessions would be brought together into one, it would not come up to the precious stones of Jobab's kingdom (crown?). For thou art of greater nobility than all the people of the East". 8. And when, therefore, they now came to the land of Ausitis (Uz) to visit me, they asked in the city: "Where is Jobab, the ruler of this whole land?" 9. And they told them concerning me: "He sitteth upon the dung-hill outside of the city; for he has not entered the city for seven years". 10. And then again they inquired concerning my possessions, and there was revealed to them all that happened to me. 11. And when they had learned this, they went out of the city with the inhabitants, and my fellow-citizens pointed me out unto them. 12. But these remonstrated and said: "Surely, this is not Jobab". 13. And while they hesitated, there said Eliphaz, the King of Teman: "Come let us step near and see." 14. And when they came near I remembered them, and I wept very much when I learned the purpose of their journey. 15. And I threw earth upon my head, and while shaking my head I revealed unto them that I was [Job]. 16. And when they saw me shake my head they threw themselves down upon the ground, all overcome with emotion 17. And while their hosts were standing around, I saw the three kings lie upon the ground for three hours like dead. 18. Then they rose and said to each other: "We cannot believe that this is Jobab". 19. And finally, after

they had for seven days inquired after everything concerning me and searched for my flocks and other possessions, they said: 20. "Do we not know how many goods were sent by him to the cities and the villages round about to be given to the poor, aside from all that was given away by him within his own house? How then could he have fallen into such a state of perdition and misery!" 21. And after the seven days Elihu said to the kings: "Come let us step near and examine him accurately, whether he truly is Jobab or not?" 22. And they, being not half a mile (*stadium*) distant from his malodorous body, they rose and stepped near, carrying perfume in their hands, while their soldiers went with them and threw fragrant incense round about them so that they could come near me. 23. And after they had thus passed three hours, covering the way with aroma, they drew nigh. 24. And Eliphaz began and said: "Art thou, indeed, Job, our fellow-king? Art thou the one who owned the great glory? 25. Art thou he who once shone like the sun of day upon the whole earth? Art thou he who once resembled the moon and the stars effulgent throughout the night?" 26. And I answered him and said: "I am", and thereupon all wept and lamented, and they sang a royal song of lamentation, their whole army joining them in a **chorus.**

27. And again Eliphaz[1]) said to me: "Art thou he who had ordered seven thousand sheep to be given for the clothing of the poor? Whither, then hath gone the glory of thy throne?

28. Art thou he who had ordered three thousand cattle to do the ploughing of the field for the poor? Whither, then hath thy glory gone!

29. Art thou he who had golden couches, and now thou sittest upon a dung hill? ["Whither then hath thy glory gone!"]

30. Art thou he who had sixty tables set for the poor? Art thou he who had censers for the fine perfume made of precious stones, and now thou art in a malodorous state? Whither then hath thy glory gone![2])

---

[1]) Read Eliphaz instead of Elihu.

[2]) The refrain is misplaced here in the original and omitted in other places.

31. Art thou he who had golden candelabras set upon silver stands, and now must thou long for the natural gleam of the moon? ["Whither then hath thy glory gone!"]

32. Art thou the one who had ointment made of the spices of frankincense, and now thou art in a state of repulsiveness! ["Whither then hath thy glory gone!"]

33. Art thou he who laughed the wrong doers and sinners to scorn, and now thou hast become a laughing-stock to all!" ["Whither then hath thine glory gone!"]

34. And when Eliphaz had for a long time cried and lamented, while all the others joined him, so that the commotion was very great, I said to them: 35. "Be silent and I will show you my throne, and the glory of its splendor: My glory will be everlasting. 36. The whole world shall perish. and its glory shall vanish, and all those who hold fast to it, will remain beneath, but my throne is in the upper world and its glory and splendor will be to the right of the Saviour in the heavens. 37. My throne exists in the life of the "holy ones" and its glory in the imperishable world. 38. For rivers will be dried up and their arrogance[1]) shall go down to the depth of the abyss, but the streams of my land in which my throne is erected, shall not dry up, but shall remain unbroken in strength.

39. The kings perish and the rulers vanish, and their glory and pride is as the shadow in a looking glass, but my Kingdom[2]) lasts forever and ever, and its glory and beauty is in the **chariot** of my **Father**[3]).

Chapter VIII.

1. When I spoke thus to them, Eliphaz, became angry and said to the other friends: "For what purpose is it that we have come here with our hosts to comfort him? Behold, he upbraids us. Therefore let us return to our countries. 2. This man sits here in misery worm-eaten amidst an unbearable state of putrefaction, and yet he challenges us saying: 'Kingdoms shall perish and their rulers, but my

---

[1]) Cf. the same word γαβριαματα in Job IV. 10 LXX.

[2]) מלכות שמים. The saints are all crowned in the kingdom of heaven.

[3]) מעשה מרכבה = ορματα.

Kingdom, says he, shall last forever'". 3. Eliphaz, then, rose in great commotion, and, turning away from them in great fury, said: "I go hence. We have indeed come to comfort him, but he declares war to us in view of our armies". 4. But then Baldad seized him by the hand and said: "Not thus ought one to speak to an afflicted man, and especially to one stricken down with so many plagues. 5. Behold, we, being in good health, dared not approach him on account of the offensive odor, except with the help of plenty of fragrant aroma. But thou, Eliphaz, art forgetful of all this. 6. Let me speak plainly. Let us be magnanimous and learn what is the cause? Must he in remembering [1]) his former days of happiness not become mad in his mind? 7. Who should not be altogether perplexed seeing himself thus lapse into misfortune and plagues? But let me step near him that I may find by what cause is he thus?" 8. And Baldad rose and approached me saying: "Art thou Job?" and he said: "Is thy heart still in good keeping? 9. And I said: "I did not hold fast to the earthly things, since the earth with all that inhabit it is unstable. But my heart holds fast to the heaven, because there is no trouble in heaven". 10. Then Baldad rejoined and said: "We know that the earth is unstable, for it changes according to season. At times it is in a state of peace, and at times it is in a state of war. But of the heaven we hear that it is perfectly steady. 11. But art thou truly in a state of calmness? Therefore let me ask and speak, and when thou answerest me to my first word, I shall have a second question to ask [2]), and if again thou answerest in well-set words, it will be manifest that thy heart has not been unbalanced". 12. And he said: "Upon what dost thou set thy hope?" And I said: "Upon the living God". 13. And he said to me: "Who deprived thee of all thou didst possess? And who inflicted thee with these plagues?" And I said: "God". 14. And he said: "If thou still placest thy hope upon God, how can He do wrong in judgment, having brought upon thee these plagues and misfortunes, and having taken from thee all thy possessions?

---

[1]) Read: μιμνησχομενος instead of οι.

[2]) משיב ראשון ראשין ומחרין מתרין.

15. And since He has taken these, it is clear that He has given thee nothing. No king will disgrace his soldier who has served him well as body-guard?" 16. [And [1]) I answered saying]: "Who understands the depths of the Lord and of His wisdom to be able to accuse God of injustice"? 17. [And Baldad said]: "Answer me, o Job, to this. Again I say to thee: 'If thou art in a state of calm reason, teach me if thou hast wisdom: 18. Why do we see the sun rise in the East and set in the West? And again when rising in the morning we find him rise in the East? Tell me thy thought about this?" 19. Then said I: "Why shall I betray (babble forth) the mighty mysteries of God? And should my mouth stumble in revealing things belonging to the Master? Never! 20. Who are we that we should pry into matters concerning the upper world while we are only of flesh, nay, earth and ashes! [2]) 21. In order that you know that my heart is sound, hear what I ask you: 22. Through the stomach cometh food, and water you drink through the mouth, and then it flows through the same throat, and when the two go down to become excrement, they again part; who effects this separation".[3]) 23. And Baldad said: "I do not know". And I rejoined and said to him: "If thou dost not understand even the exits of the body, how canst thou understand the celestial circuits?"

24. Then Sophar rejoined and said: "We do not inquire after our own affairs, but we desire to know whether thou art in a sound state, and behold, we see that thy reason has not been shaken. 25. What now dost thou wish that we should do for thee? Behold, we have come here and brought the physicians of three kings, and if thou wishest, thou mayest be cured by them". 26. But I answered and said: "My cure and my restoration cometh from God, the Maker of physicians".

Chapter IX.

1. And when I spoke thus to them, behold, there my wife Sitis came running, dressed in rags, from the service

---

[1]) These are missing in the Greek text.

[2]) Essene אן לך עסק בנסתרות.

[3]) See Introduction.

of the master by whom she was employed as slave; though she had been forbidden to leave, lest the kings, on seeing her, might take her as captive. 2. And when she came, she threw herself prostrate to their feet, crying and saying: "Remember, Eliphaz and ye other friends, what I was once with you, and how I have changed, how I am now dressed to meet you" 3. Then the kings broke forth in great weeping and, being in double perplexity, they kept silent. But Eliphaz took his purple mantle and cast it about her to wrap herself up with it. 4. But she asked him saying: "I ask as favor of you, my Lords, that you order your soldiers that they should dig among the ruins of our house which fell upon my children, so that their bones could be brought in a perfect state to the tombs. 5. For we have, owing to our misfortune, no power at all, and so we may at least see their bones. 6. For have I like a brute the motherly feeling of wild beasts that my ten children should have perished on one day and not to one of them could I give a decent burial?" 7. And the kings gave order that the ruins of my house should be dug up. But I prohibited it, saying: 8. "Do not go to the trouble in vain; for my children will not be found, for they are in the keeping of their Maker and Ruler".

9. And the kings answered and said: "Who will gainsay that he is out of his mind and raves? 10. For while we desire to bring the bones of his children back, he forbids us to do so saying: 'They have been taken and placed the keeping of their Maker'. Therefore prove unto us the truth". 11. But I said to them: "Raise me that I may stand up, and they lifted me, holding up my arms from both sides. 12. And I stood upright, and pronounced first the praise of God[1]) and after the prayer I said to them: "Look with your eyes to the East". 13. And they looked and saw my children with crowns near the glory of the King, the Ruler of heaven.

14. And when my wife Sitis saw this, she fell to the ground and prostrated [herself] before God, saying: "Now I know

---

[1]) Compare הזכר את השם בעמידה. See Tanchuma ed. Buber to לך לך; cp. משביעך אני בשמך הגדול.

that my memory remains with the Lord". 15. And after she had spoken this, and the evening came, she went to the city, back to the master[1]) whom she served as slave, and lay herself down at the manger of the cattle and died there from exhaustion. 16. And when her despotic master searched for her and did not find her, he came to the fold of his herds, and there he saw her stretched out upon the manger dead, while all the animals around were crying about her.[2]) 17. And all who saw her wept and lamented, and the cry extended throughout the whole city. 18. And the people brought her down and wrapt her up and buried her by the house which had fallen upon her children.[3]) 19. And the poor of the city made a great mourning for her and said: "Behold this Sitis whose like in nobility and in glory is not found in any woman. Alas! she was not found worthy of a proper tomb!" 20. The dirge for her you will find in the record.[4])

Chapter X.

1. But Eliphaz and those that were with him were astonished at these things, and they sat down with me and replying to me, spoke in boastful words concerning me for twenty seven days. 2. They repeated it again and again that I suffered deservedly thus for having committed many sins, and that there was no hope left for me, but I retorted to these men in zest of contention myself. 3. And they rose in anger, ready to part in wrathful spirit. But Elihu conjured them to stay yet a little while until he would have shown them what it was. 4. "For", said he, "so many days did you pass, allowing Job to boast that he is just. But I shall no longer suffer it. 5. For from the beginning did I continue crying over him, remembering his former happiness. But now he speaks boastfully and in overbearing pride he says that he has his throne in the heavens. 6. Therefore, hear me, and I will tell you what is the cause of his destiny.

---

[1]) The plural is a mistake of the copyist.

[2]) Cf. Apocalypse of Abraham, where the trees are announcing Abraham's approaching death.

[3]) This seems to rest on a popular legend.

[4]) Translation of דברי הימים.

7. Then, imbued with the spirit of Satan, Elihu spoke hard words which are written down in the records left of Elihu. 8. And after he had ended, God appeared to me in a storm and in clouds, and spoke, blaming Elihu and showing me that he who had spoken was not a man, but a wild beast.[1])

9. And when God had finished speaking to me, the Lord spoke to Eliphaz: "Thou and thy friends have sinned in that ye have not spoken the truth concerning my servant Job. 10. Therefore rise up and make him bring a sin-offering for you in order that your sins may be forgiven; for were it not for him, I would have destroyed you". 11. And so they brought to me all that belonged to a sacrifice, and I took it and brought for them a sin-offering, and the Lord received it favorably and forgave them their wrong. 12. Then when Eliphaz, Baldad and Sophar saw that God had graciously pardoned their sin through His servant Job, but that He did not deign to pardon Elihu, then did Eliphaz begin to sing a hymn, while the others responded, their soldiers also joining while standing by the altar. 13. And Eliphaz spoke thus:

"Taken off is the sin
and our injustice gone;

14. But Elihu, the evil one, shall have no remembrance among the living;
his luminary is extinguished and has lost its light.

15. The glory of his lamp will announce itself for him,
for he is the son of darkness, and not of light.

16. The doorkeepers of the place of darkness[2]) shall give him their glory and beauty as share;
His Kingdom hath vanished, his throne hath mouldered,
and the honor of his stature is in (Sheol) Hades.

17. For he has loved the beauty of the serpent[3]), and the scales (*skins*) of the dracon
his gall and his venom belongs to the Northern One (Zphuni = Adder)[4]).

---

[1]) שטן = לויתן = נחש.

[2]) Satan = Belial, darkness of hell.

[3]) נחש compare לויתן the קליפות. [Kohut in *Z. d. D. M. G.* XXI, 586 ff.]

[4]) This is the translation of הצפעוני = הצפוני.

18. For he did not own himself unto the Lord nor did he fear Him,

but he hated those whom He hath chosen (known).

19. Thus God forgot him, and "the holy ones"[1]) forsook him,

His wrath and anger shall be unto him desolation[2])

and he will have no mercy in his heart nor peace,

because he had the venom of an adder on his tongue.

20. Righteous is the Lord, and His judgments are true[3]),

With him there is no preference of person,

for He judgeth all alike.

21. Behold, the Lord cometh!

Behold, the "holy ones" have been prepared!

The crowns and the prizes of the victors precede them!

22. Let the saints rejoice, and let their hearts exult in gladness;

for they shall receive the glory which is in store for them.

Chorus.

23. Our sins are forgiven,

our injustice has been cleansed,

but Elihu hath no remembrance among the living".

24. After Eliphaz had finished the hymn, we[4]) rose and went back to the city, each to the house where they lived.

25. And the people made a feast for me in gratitude and delight of God, and all my friends came back to me.

26. And all those who had seen me in my former state of happiness, asked me saying: "What are those three things here amongst us?"

Chapter XI.

1. But I, being desirous to take up again my work of benevolence for the poor, asked them saying:[6]) 2. "Give me each a lamb for the clothing of the poor in their state of

---

[1]) Chasidim וחסידיהם.

[2]) Anathema.

[3]) This is צדוק הדין.

[4]) Here is the part missing which relates Job's recovery.

[5]) Cf. Job XLII, 11.

[6]) Cf. Job Text.

nakedness, and four drachmas (coins) of silver or gold". 3. Then the Lord blessed all that was left to me, and after a few days I became rich again in merchandise, in flocks and all things which I had lost, and I received all in double number again. 4. Then I also took as wife your mother and became the father of you ten in place of the ten children that had died.

5. And now, my children, let me admonish you: "Behold I die. You will take my place.

6. Only do not forsake the Lord. Be charitable towards the poor; Do not disregard the feeble. Take not unto yourselves **wives** from strangers. [1])

7. Behold, my children, I shall divide among you what I possess, so that each may have control over his own and have full power to do good with his share". 8. And after he had spoken thus, he brought all his goods and divided them among his seven sons, but he gave nothing of his goods to his daughters.

9. Then they said to their father: "Our lord and father! Are we not also thy children? Why, then, dost thou not also give us a share of thy possessions?" 10. Then said Job to his daughters: "Do not become angry my daughters. I have not forgotten you. Behold, I have preserved for you a possession better than that which your brothers have taken". 11. And he called his daughter whose name was Day (Yemima) and said to her: "Take this double ring used as a key and go to the treasure-house and bring me the golden casket, that I may give you your possession". 12. And she went and brought it to him, and he opened it and took out three-stringed girdles about the appearance of which no man can speak. 13. For they were not earthly work, but celestial sparks of light flashed through them like the rays of the sun. 14. And he gave one string to each of his daughters and said: "Put these as girdles around you in order that all the days of your life they may encircle you and endow you with every thing good".

---

[1]) των αλλοτριων This shows both Jewish and Essene origin: **Jewish Kinship**.

15. And the other daughter whose name was Kassiah[1]) said: "Is this the possession of which thou sayest it is better than that of our brothers? What now? Can we live on this?" 16. And their father said to them: "Not only have you here sufficient to live on, but these bring you into a better world to live in, in the heavens. 17. Or do you not know, my children, the value of these things here? Hear then! When the Lord had deemed me worthy to have compassion on me and to take off my body the plagues and the worms, He called me and handed to me these three strings. 18. And He said to me: 'Rise and gird up thy loins like a man I will demand of thee and declare thou unto me'. 19. And I took them and girt them around my loins, and immediately did the worms leave my body, and likewise did the plagues, and my whole body took new strength through the Lord, and thus I passed on, as though I had never suffered. 20. But also in my heart I forgot the pains. Then spoke the Lord unto me in His great power and showed to me all that was and will be.

21. Now then, my children, in keeping these, you will not have the enemy plotting against you nor [evil] intentions in your mind because this is a charm (Phylacterion) from the Lord. 22. Rise then and gird these around you before I die in order that you may see the angels come at my parting so that you may behold with wonder the powers of God". 23. Then rose the one whose name was Day (Yemima) and girt herself, and immediately she departed her body, as her father had said, and she put on another heart, as if she never cared for earthly things. 24. And she sang angelic hymns in the voice of angels, and she chanted forth the angelic praise of God while dancing.

25. Then the other daughter, Kassia by name, put on the girdle, and her heart was transformed, so that she no longer wished for worldly things. 26. And her mouth assumed the dialect of the heavenly rulers (Archonts) and she sang the donology of the work of the High Place and if any one wishes to know the work of the heavens he may take an insight into the hymns of Kassia.

---

[1]) Perfume = קציעה.

27. Then did the other daughter by the name of Amalthea's Horn (= Keren Happukh) gird herself and her mouth spoke in the language of those on high; for her heart was transformed, being lifted above the worldly things. 28. She spoke in the dialect of the Cherubim, singing the praise of the Ruler of the cosmic powers [1]) (virtues) and extolling their (His?) glory.

29. And he who desires to follow the vestiges of the "Glory of the Father" will find them written down in the Prayers of **Amalthea's Horn.**

Chapter XII.

1. After these three had finished singing hymns, did I Nahor (Neros) brother of Job sit down next to him, as he lay down. 2. And I heard the marvelous (great) things of the three daughters of my brother, one always succeeding the other amidst awful silence. 3. And I wrote down this book containing the hymns except the hymns and signs of the [holy] Word, for these were the great things of God. 4. And Job lay down from sickness on his couch, yet without pain and suffering, because his pain did not take strong hold of him on account of the charm of the girdle which he had wound around himself. 5. But after three days Job saw the holy angels come for his soul, and instantly he rose and took the cithara and gave it to his daughter Day (Yemima). 6. And to Kassia he gave a censer (with perfume = Kassia), and to Amalthea's Horn (= music) he gave a timbrel in order that they might bless the holy angels who came for his soul.

7. And they took these, and sang, and played on the psaltery and praised and glorified God in the **holy dialect.**

8. And after this came He who sitteth upon the great chariot and kissed Job, while his three daughters looked on, but the others saw it not. 9. And He took the soul of Job and He soared upward, taking her (the soul) by the arm and carrying her upon the chariot, and He went towards the East. 10. His body, however, was brought to the grave,

---

[1]) αρειτη, חילא דבאוה.

while the three daughters marched ahead, having put on their girdles and singing hymns in praise of God.

11. Then held Nahor (Nereos) his brother and his seven sons, with the rest of the people and the poor, the orphans and the feeble ones, a great mourning over him, saying:

12. "Woe unto us, for to-day has been taken from us the strength of the feeble, the light of the blind, the father of the orphans;

13. The receiver of strangers has been taken off, the leader of the erring, the cover of the naked, the shield of the widows. Who would not mourn for the man of God!

14. And as they were mourning in this and in that form, they would not suffer him to be put into the grave.

15. After three days, however, he was finally put into the grave like one in sweet slumber, and he received the name of the good (beautiful) who will remain renowned throughout all generations of the world.

16. He left seven sons and three daughters,[1]) and there were no daughters found on earth, as fair as the daughters of Job. 17. The name of Job was formerly Jobab, and he was called Job by the Lord. 18. He had lived before his plague eighty five years, and after the plague he took the double share of all; hence also his years he doubled, which is 170 years. Thus he lived altogether 255[2]) years. 19. And he saw sons of his sons unto the fourth generation. It is written that he will rise up with those whom the Lord will reawaken. To our Lord by glory. Amen.

---

[1]) Text Job.

[2]) Here the text has 245 by mistake of Midrash, which has 140 + 70 = 210 yars. But LXX has 170 (+ 65) = 240.

Aegyptische und syrische Götternamen im Talmud

von

Dr. Samuel Krauss (Budapest).

Im Talmud, dieser unerschöpflichen Fundgrube für die Kenntniss des antiken Lebens, sind auch die Götter Aegyptens und Syriens zu finden, wenn man sich die Mühe gibt, dieselben aufzusuchen und wenn man mit diesem eigenartigen Schriftthum vertraut genug ist, um mit Erfolg darin suchen zu können. Es werden jedoch leider Forschungen angestellt, ohne von diesen Voraussetzungen auszugehen; man schreibt über die Culturverhältnisse Palaestina's im Anfange des christlichen Zeitalters ohne sich die Mühe zu geben, die beste Schilderung dieser Culturverhältnisse, den Talmud und Midrasch, gehörig durchzuforschen; man beruft sich oft auf den Talmud, ohne den Sinn seiner Worte richtig erschlossen zu haben.

Die Talmudlehrer, denen man gewöhnlich einen beschränkten, halachischen Standpunkt vorwirft, hatten in Wirklichkeit einen weiten klaren Blick und waren aufmerksame Beobachter der Zeitverhältnisse. Es konnte ihnen nicht unbekannt bleiben, dass in ihrer nächsten Nähe, zum Theil auf dem geweihten Boden Palaestina's, sich Städte befinden, welche ihr Gemeinwesen ganz heidnisch einrichteten und umfassende heidnische Culte erhielten. Die Städte Raphia, Gaza, Askalon, Azotus, Caesarea, Dora, Ptolomais, Gerasa, Skythopolis und andere, hatten im ganzen talmudischen Zeitalter einen ausgesprochen heidnischen Charakter und die Talmudlehrer mussten diesem Umstande Rechnung tragen. Das Verhältniss dieser Städte zum übrigen Palaestina, der persönliche Verkehr zwischen Juden und den heidnischen

Einwohnern dieser Städte musste im Geiste dieser Zeit geregelt werden, und wir finden im Talmud in der That eine Menge Verordnungen darüber.[1])

Diese Art Nachrichten nun, eben darum, weil sie halachischer Natur sind, sind für uns von der grössten Wichtigkeit, denn sie lassen an Klarheit und Präcision nichts zu wünschen übrig. Sonst ist es nur die lebhafte und phantasiereiche Agada, welche die mythologischen Gebilde fremder Völker in ihre eigene Ideenwelt zu verpflanzen und in ihren eigenen Vorstellungskreis herüberzunehmen pflegt. Aber die Agada hat immer etwas Verschwommenes, etwas Unsicheres im Gefolge, und so haben auch die Schlüsse, die man etwa aus ihren Angaben folgern wollte, nur einen bedingten Werth. So z. B. bewegt sich die sonst sehr lehrreiche Untersuchung „Mythenmischung" von Güdemann (*Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums*, 1876) nur auf dem lockeren Boden der Agada; das berühmte Werk Alexander Kohut's: *Ueber die jüdische Angelologie und Daemonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus* (Leipzig 1866), hat es mit Phantasiegebilden, nicht mit der Schilderung der Wirklichkeit zu thun. Die Ausführungen jedoch, die weiter unten folgen, beruhen, wie schon bemerkt, auf rein halachischen Partien im Talmud, sie gehen also von thatsächlichen Zuständen aus und verdienen die weitgehendste Würdigung.

Ich will hier noch bemerken, dass ich dieses Thema bereits vor drei Jahren in der ungarischen Zeitschrift *Magyar-Zsidó Szemle* (IX, 170—176) behandelt habe; der Umstand jedoch, dass jene Zeitschrift im Auslande nicht gelesen wird, der Umstand ferner, dass ich hier wesentlich neues Material beibringen kann, veranlasst mich meine Untersuchung noch einmal zu veröffentlichen in der Hoffnung, dass ich dadurch zur Alterthumskunde einen Beitrag liefere und auch zum

---

[1]) Ueber die Culturverhältnisse der angegebenen Städte siehe die ausführliche Schilderung bei Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, zweite Aufl. II, 9—26; die talmudischen Nachrichten findet man bei Neubauer, *Géographie du Talmud*, S. 68 und 232; zu vergleichen ist auch Migne, *Histoire ecclésiastique*, XV, 34; einige Daten habe ich zusammengestellt in dem Aufsatze *The Jews in the Works of the Church Fathers* (*Jewish Quarterly Review*, VI, 226).

talmudischen Wörterbuche, der Hauptarbeit des seligen Dr. A. Kohut, mein Scherflein beitrage.

1. Apis und Serapis.

Serapis wird erwähnt in Toseftha Aboda zara V, 1 pag. 468 ed. Zuckermandel: טבעת ועליה . . . דמות . . . סרפם ein Siegelring, auf welchem ein Serapisbild ist. Wenn ein Jude einen solchen Siegelring findet, heisst es daselbst, muss er ihn in's Meer werfen, d. h. er darf weder den Ring, noch auch dessen Erlös für sich behalten, weil ein solcher Ring Gegenstand des heidnischen Cultus ist. Diese aegyptische Gottheit war, wie bekannt, in der römischen Kaiserzeit auch ausser Aegypten stark verbreitet und die Talmudlehrer hatten Gelegenheit genug ihren Cultus auch aus unmittelbarer Nähe beobachten zu können, denn in den vorwiegend heidnischen Städten Palaestina's, namentlich in Caesarea, Ptolomais, Flavia, Neapolis, Aelia Capitolina und wohl auch in anderen Städten ist der Serapis-Cult inschriftlich bezeugt.[1])

Der babylonische Talmud hat über den Serapis eine höchst sonderbare Vorstellung. Wir lesen nämlich in b. Az. 43a: סראפים על שם יוסף שסר ומפים את כל העולם כולו Serapis[2]) ist eigentlich Joseph, der da regiert hatte und mit der ganzen Welt Gutes that. Der Talmud findet demnach in volksetymologischer Weise in Serapis folgende zwei Wörter: סר (= שר) = Herr und אפים = Apis, insoferne man nämlich den Apis mit Joseph identificirte. Veranlassung hiezu bot die Art und Weise, wie Joseph in der heiligen Schrift bezeichnet wird; er heisst figürlich שור Gen. XLIX, 6 und בכור שור Deuteron. XXXIII, 17, also = Ochs. In den Talmuden und Midraschim wird darum auf mehreren Seiten berichtet, dass die LXX Dolmetscher in ihrer griechischen Uebersetzung an dieser Stelle (Genes. XLIX, 6) geflissentlich eine Aenderung eintreten liessen, damit der aegyptische König Ptolomaeos (תלמי) in den Worten: „sie lähmten den Ochsen“ auf seinen Götzen Apis keinen Schimpf erblicke

---

[1]) Schürer, *a. a. O.*, II, 15, 16; I, 546, 586.

[2]) Die Orthographie סראפים (einige Ausgaben irrthümlich סר אפים in zwei Wörtern) lässt auf die Betonung Σαράπις (nicht Σάραπις) schliessen; doch hat Manuscript München סרפים.

(אבום).[1]) Es ging also die Sage unter den Juden, dass Josef, der Wohlthäter Aegyptens, unter dem Namen Apis der Gegenstand göttlicher Verehrung war und der Name Serapis sei bloss aus Apis erweitert. Damit ist ein wesentlicher Zug der aegyptischen Mythologie klar ausgedrückt: empfangene Wohlthaten werden gewissen göttlichen Wesen zugeschrieben und daraufhin diese Wesen göttlich verehrt.[2]) Aehnlich heisst es auch im Midrasch, der Erzvater Jakob habe befürchtet, dass man ihn wegen gewisser Wohlthaten[3]) nach seinem Tode göttlich verehren würde, und darum wollte er nicht in Aegypten begraben werden.[4]) Diese Züge beruhen auf einer genauen Kenntniss des aegyptisch-heidnischen Wesens und der damaligen Zeitverhältnisse.

---

[1]) Siehe darüber Sachs, *Beiträge zur Sprach- und Alterthumsforschung aus jüdischen Quellen*. II. Heft, Berlin 1854, S. 99; N. Brüll, *Jahrbücher für jüdische Geschichte und Litteratur* (Frankfurt a. M.). I. 144; Levy, *Neuhebräisches Wörterbuch*, III, 583 b; Kohut, *Aruch completum*. I, 15 a. In *Mechiltha* zu Exod. XII. 40 lautet der Bericht: בי באתם הרגו איש וברצונם עקרו אבים, ähnlich auch in *Genesis rabba* c. 98, 5 עיקרו אבום (Tanchuma II שמות § 22 ist nach den Talmuden geändert), wonach also die Veränderung sich auf das eine Wort שור beschränkte; in *j. Megilla* 72 d und *b. Megilla* 9 a (Sopherim V, 8) heisst es jedoch: בי באתם הרגו שור וברצונם עקרו אבם, wonach sie also zwei Wörter: איש und שור verändert hätten. Es ist dies eine bis jetzt ungelöste Schwierigkeit. Es muss nun zunächst bemerkt werden, dass die Meinung nicht sein kann, die Siebzig hätten statt שור das Wort Apis geschrieben, da sie dadurch den König nur noch mehr gereizt hätten; vielmehr scheint der Sinn — abweichend von den übrigen Veränderungen — der zu sein, dass sie hier eine Aenderung — welche? wird nicht gesagt — eintreten liessen, damit der König den Ausdruck nicht auf den Apis beziehen könne; nun wäre aber dem König auch der Ausdruck איש — vielleicht, weil er an Isis und Osiris anklingt —, verdächtig gewesen, darum haben sie auch hier etwas geändert (unsere Septuaginta hat ἀνθρώπους im Plural). Eine merkwürdige Beschreibung vom Apis findet man im Jalkut Reubeni zu בי תשא p. 106 c ed. Amsterdam; s. auch Büchler in *Magyar-Zsidó-Szemle*, IX, 249.

[2]) Nach Movers, *Die Phönizier* (Bonn 1841), p. 544, hat das Bild des Osiris-Adonis, „etwas Gütiges an sich"; G. Ebers, *Aegypten und die Bücher Mose's* (Leipzig 1868), p. 239, findet in Isis und Osiris die Idee „Mutter und Vater."

[3]) Ihm zu Liebe soll die Hungersnoth aufgehört haben und der Nilus segenbringend ausgetreten sein.

[4]) *Genesis rabba* c. 96, 5, *Jalkut* Genes. § 156, *Lekach tob* und *Raschi* zu *Genes*. XLVII. 20.

2. Madbachos.

Madbachos, auch Machbelos genannt, gehört zu den syrischen Gottheiten [1]); sein Cult wird auf mehreren Inschriften erwähnt, welche in Syrien gefunden worden; so in Palmyra Beroia *C I Gr.* No. 4480, 4450, 4451.

Diese Gottheit wird erwähnt in einer alten Boraitha (b. Az. 11b.) welche wir ihrer Wichtigkeit wegen in extenso hierher setzen: חמשה ע"ז קבועין הן . . . יריד שבעין בבי נרבבה שבעכו ואית דאמרי נתברא שבעכו ר' דימי מנהרדעי מתני איפכא יריד שבעכו בבי נרבבה שבעין fünf Götzenculte sind ständig . . ., der Markt in En-Bechi, Nadbachah in Acco, nach Einigen Nathbrah in Acco; R. Dimai aus Nehardea tradirte es umgekehrt: der Markt in Acco, Nadbachah in En-Bechi. — Was nun zunächst das Wort נרבבה anlangt, so bezeichnet dasselbe ohne Zweifel diejenige Gottheit, welche in griechischer Umschrift Μάδβαχος = Madbachus heisst; der Wechsel zwischen den Liquiden M und N hat weiter nichts zu bedeuten.

Was nun den Ausdruck יריד anlangt, so ist zu bemerken, dass mit dem Markt immer ein Götterfest verbunden war, oder vielmehr mit den Götterfesten war gewöhnlich ein Markt verbunden.[2]) Der Markt in En-Bechi nun wurde regelmässig abgehalten, also gab es daselbst einen regelmässigen Götzencult.

Schwieriger hält es den Ortsnamen עין בבי zu erklären. Neubauer, *Géographie du Talmud*, pag. 298, hält diesen Ortsnamen für identisch mit einem anderen Ort, der unter der Benennung בעל בבי vorkommt. Diese Benennung ist sehr verdächtig: „Quell des Weinens“ oder „Götze des Weinens“ sind zu gekünstelt, als dass sie wirkliche Namen sein könnten. Diese Namen erinnern vielmehr an das talmudische Princip, wonach die Götzennamen in malam partem zu verballhornen sind; wir können also ohne Weiteres annehmen, dass der Name dieser Ortschaften ursprünglich anders, und zwar glückverheissend gelautet haben mochten. Wir finden in der That einen Ort namens עין בול (T. Oholoth II, 6, p. 599), der mit עין בבי identisch zu sein scheint; dieselbe Ortschaft heist auch ein wenig modificirt

---

[1]) Stark, *Gaza* (Jena 1852), S. 571.

[2]) Fürst in *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, Band XLVIII, 685, Anm. 1.

עגבול in b. Chullin 57 b; s. Neubauer S. 271. Es ist nun sehr leicht möglich, dass בול der Name einer uralten Gottheit ist (aber nicht Belus, wie man vielfach meint), welche in Syrien seit jeher einheimisch war; vielleicht ist zwischen diesem בול und dem Monatsnamen בול (I. Regum VI, 38) sogar ein realer Zusammenhang. Die Ortschaft selbst und die in ihr verehrte Gottheit müssen eben darum, weil sie dem Namen nach rein hebräisch sind und bei Profanschriftstellern nicht vorkommen, zur älteren Geschichtsperiode Palaestina's gehören.

3. Neith-Phre.

Der Name נתבראא an der oben citirten Stelle aus b. Az. 11 b, scheint die aegyptischen Gottheiten Neith-Phre bedeuten zu wollen; Neith ist die aegyptische Minerva, Phre der aegyptische Helios; in dieser Zeit des religiösen Synkretismus mochten die beiden aus irgend einem Grunde zu irgend einem Symbol vereint gewesen sein; siehe die Quellen über Phre bei Stephanus, *Thesaurus*, ed. Paris, VIII, 1049. Diese Erklärung gewinnt an Wahrscheinlichkeit durch den Umstand, das נת = Neith schon in dem biblischen אסנת vorkommt; siehe Gesenius' kleineres *Wörterbuch*, 9. Auflage, *s. v.*; insoferne nämlich Neith mit Minerva identisch ist, bedeutet אסנת ungefähr das, was wir auf griechisch mit Ἀθηνοσεβής ausdrücken würden. Dieses Neith-Phre (Standbild oder Heiligthum) war in Acco errichtet, in derselben Stadt, in welcher nach Mischna Az. III, 4 in den Bädern ein Aphrodite-Monument zum Zierrat angebracht war.

Wir verhehlen es uns jedoch nicht, dass die Gleichung נתבראא = Neith-Phre nicht ganz zufriedenstellt, da die Verbindung Neith-Phre sonst nicht bekannt ist. Möglich also, dass in נתבראא in der That nichts mehr steckt, als das, wofür es ausgegeben wird: also ein anderer Name für Madbachos; combinirt man die beiden Namen, erhalten wir eine Form *Madbelos; dies mit נתבראא zusammengestellt, ergibt sich ein Wechsel zwischen dem M- und N-Laut wie oben נרבבה, die Transcription ת für *d* und ר für *l* — lauter Erscheinungen, welche bei Lehnwörtern aus fremden Sprachen auch sonst im Talmud vorkommen und bei einem solch' fremdartigen Namen, wie *Madbelos für die Juden ohne

Zweifel war, sogar sehr natürlich sind; dabei mag die geflissentliche Verzerrung des Namens in malam partem mit in Rechnung genommen werden.

Beide Erklärungen haben, wie man sieht, zu Bedenken Anlass gegeben; vielleicht gelingt es Anderen, eine einleuchtendere Erklärung des Wortes zu geben.[1])

4. Arueris.

Im Talmud wird die Frage aufgeworfen, ob ein Jude an einem Götzenbilde vorbeigehen dürfe? Im Zusammenhange damit wird folgende Geschichte erzählt: R. Jacob b. Idi lehnte sich beim Spazierengehen auf R. Josua b. Levi an; sie gelangten bis zum Götzen Aruri. Da sprach [R. Jacob]: Nachum der heiligste unter den heiligen Männern (איש קדיש הקדישים), ging an ihm vorbei, und du willst nicht an ihm vorbeigehen? geh' nur und stich' ihm das Auge aus (d. h. bekümmere dich nicht um ihn)!" — So oft diese Geschichte erzählt wird, lautet der Name des fraglichen Götzenbildes immer anders: j. Az. III, 43 b, Zeile 75 (ed. Krotoschin): ארורי צלמא; j. Berachoth II, 4 b, Z. 38: אהדורי צילמא; j. Schekalim II, 47 a, Z. 18: ארוריא צילמא; j. Moed katon III, 83 c, Z. 49: ארורי צלמא; ferner Midrasch Samuel c. 19, 4: צלמא דרידום (ed. Buber p. נב; alte Ausgaben הירידום, im Manuscript הרודים), Jalkut Samuel § 124: צלמא הרידום; endlich in b. Az. 51 a: ארורה (so im Aruch *s. v.* אר III, in den Ausgaben ע"ז). Die richtige Lesart ist gewiss ארורה und dieses ist nichts anderes als Arueris. Arueris ist in der aegyptischen Mythologie ungefähr das, was den Griechen ihr Apollo war; er wird übrigens auch mit Horus identificirt, so bei Plutarch, *De Is. et Osir.* c. 12; s. auch Parthey, *Aegyptische Personennamen* S. 20, *CIGr.* 4726 e, 4859, 4860. Der Cultus des Arueris war also in Palaestina im 3. Jahrhundert n. Chr. allgemein verbreitet.[2])

---

[1]) Vielleicht Anspielung auf תבר = שבר fregit; נתברא fractus est. — Ueber die Namensform Μαλάχβηλος, lat. Malagbelus, s. die Bemerkung von Muss-Arnolt, *Semitic Words in Greek and Latin*, in *Transactions of the American Philological Association*, 1892, Vol. XXIII, p. 67, note 3.

[2]) Die bisherigen Erklärungen des Wortes treffen nicht das Richtige;

5. Isis.

Isis, die Mutter des Horus, diese mächtigste Göttin Aegyptens, befindet sich ebenfalls auf dem Parnass des Talmud. Der Talmud bezeichnet diese Götter nicht bei ihrem wahren Namen, sondern nach der Abbildung: מניקה die säugende Frau. Dieser Name findet sich dem Apis und Serapis beigesellt in der oben citirten Tosefthastelle Az. V, 1 pag. 468 ed. Zuckermandel דמות מניקן lies mit den älteren Ausgaben מניקה; so lautet der Name auch in b. Az. 43 a, mit dem wichtigen Zusatze: דמות מניקה והיא דנקטה בן וקא מניקה das Bild der „Säugenden" ist (von jüdisch-religiösem Standpunkte aus) nur dann als Götzendienst anzusehen, wenn sie ein Kind im Schoosse hält und es säugt. Also, die Gottesfrau Isis mit dem säugenden Horuskinde. Die Isis wurde in der That so abgebildet, dass ihr ganzer Körper mit vollen Brüsten bedeckt erschien (als Ceres mammosa, Arnob. III p. 133), aber auch den Horus haltend und säugend (*Descript. de l'Egypte*, I, pl. 22, n. 2, 3, 4, 5). Der Umstand, dass für diese Göttin der specielle Name מניקה aufkam, ist ein Beweis dafür, dass man sich im Kreise der Talmudlehrer häufig mit dieser Göttin beschäftigen musste; in der That dürfte in der römischen Kaiserzeit kein Cult verbreiteter gewesen sein, als der der aegyptischen Isis und es ist inschriftlich bezeugt, dass er auch in der Hauran-Gegend verbreitet war.[1])

6. Apophis.

Apopis oder Apophis ist der Bruder des Helios, der mit Zeus-Amon in einen Krieg verwickelt war (Plutarch, *De Iside et Osiride*, c. 36). Apophis ist übrigens auch der Name eines Hyksos-Königs (Josephus *c Ap.* 1, 14)[2]).

Dieser Name kommt in einer Schwurformel vor (*j. Nedarim* 42 c, Z. 12): „Jemand ging zu R. Jose, dass dieser ihn seines Gelübdes entbinden möchte. Dieser nahm seinen Mantel und setzte sich [wie vor Gericht]; er sprach zu ihm:

---

man dachte an die Aurora, auch an den Koloss von Rhodus etc. Jastrow, *Dictionary of the Targumim* etc., p. 16. übersetzt: procession.

[1]) Schürer, *a. a. O.*, 21.

[2]) Auf aegyptisch hiess der Gott Apepi, welche Form ganz mit אפופיס übereinstimmt.

Was hast du geschworen? Jener antwortete: איפופי ישראל לא עללה לביתי אמר ליה איפופי ישראל ולא עללה לבייתך beim Apophis, dem Kämpfer mit Gott, sie [die Frau, mein Weib] kommt mir nicht mehr in's Haus! Da sprach dieser: [Du hast geschworen] beim Apophis, dem Kämpfer mit Gott, und sie [Deine Frau] sollte Dir nicht ins Haus gehen dürfen?"

Ich halte nämlich die Antwort R. Jose's für eine Frage: Du hast bei einem solch' nichtigen Dinge geschworen und Dein Schwur sollte Rechtskraft haben? Nimmermehr! So wird die Stelle auch von den alten Commentatoren aufgefasst und so verlangt es auch der Zusammenhang. Ich bin ferner der Meinung, dass das Wort ישראל in etymologischem Sinne gebraucht ist: Streiter mit Gott, eine Anspielung auf des Apophis Kampf mit Zeus-Ammon. Auf solche Weise ist alles in Ordnung.

Dagegen bietet die Stelle nach den gangbaren Auffassungen viele Schwierigkeiten. Seit Mussafia, der übrigens פופי liest, ist man der Meinung, dass das Wort gleich IIIII sei, dem bekannten Fehler für das hebräische Tetragrammaton, s. J. Perles, *Monatschrift*, XIX, 525. Danach übersetzt auch Levy (*Neuhebr. Wb.*, I, 68 b): „o Popi Israel's (ist ein gültiger Schwur = bei dem Gott Israel's!), Du darfst also nicht in Dein Haus gehen." Diese Auffassung leidet an mehreren Fehlern. Denn danach wäre עללה des erste Mal die erste, das zweite Mal die zweite Person, wo doch die Form in beiden Fällen dieselbe ist; auch kann עללה weder die erste, noch die zweite, sondern nur die dritte Person sein und zwar feminin.[1]) Zudem ist an der bezüglichen Stelle von Zwistigkeiten die Rede, welche zwischen Mann und Weib vorkommen, also müssen jene Worte einen Bezug haben auf das Weib. Auch fehlt nach Levy's Auffassung aus der Antwort R Jose's der Hauptsatz, dass nämlich jene Redensart einen zu Recht bestehenden Schwur bilde. Die beste Widerlegung dieser Auffassung liegt in dem Worte selbst: IIIII wäre פיפי. höchstens פופי geschrieben, nicht aber איפופי. Auch ist es unwahrscheinlich, dass man auch in jüdischen Kreisen das Tetragrammaton „pipi" aus-

---

[1]) Jastrow hilft dem durch eine Emendation ab; er liest das zweite Mal עללת.

sprach, der Gesetzeslehrer R. Jose zumal konnte auf diesen Blödsinn gewiss nicht eingehen. — Kohut (*Aruch completum*, I, 228 a) schlägt den bekannten Ansruf Ὦποποι vor;[1]) dann hätte aber das Wort ישראל gleich daneben keinen Sinn. Mehr ansprechend ist die Auffassung Jastrow's (p. 58 b), dass איפיפי ein verstümmeltes Wort sei für den Namen אלהי, also „Efofe Israel" = „Gott Israels"; doch kann Jastrow für eine solche Schwurformel kein sicheres Analogon beibringen, während nach unserer Auffassung das Schwören bei einem Götzen, wie wir weiter unten ersehen werden, auch bei Juden vorgekommen ist.

7. Derketo.

In Toseftha Sabbath VII, 2, pag. 118, lesen wir wie folgt: האומר דגן וקדרון הרי זה מדרכי האמורי ר׳ יהודה אומר דגן על שם עבודה זרה שנאמר דגון אלהיהם wenn Jemand sagt [schwört]: Dagon und Kadron! so ist dies etwas von der Art der Amoriter [ist also verboten]; R. Juda sagt: Dagon klingt an einen Götzendienst an, denn so heisst es: „Dagon ihr Gott" (Judicum XVI, 23). In den alten Drucken steht קרד und קדרן statt קדרון. — In der Parallelstelle, j. Sabb. VI, 8 c, Z. 47, lautet der Satz wie folgt: דרגי דרגיבת משום דרכי האמורי ר׳ יהודה אומר משום דגון ע"ז שנאמר וראש דגן בו׳. Offenbar ist an beiden Stellen von denselben Gottheiten die Rede. Welche sind diese?

Levy I, 423 a, gibt das Etymon des Wortes nicht an, er sagt bloss: „ein Zauberspruch", ebenso Jastrow p. 321 a: „a charm formula". Kohut III, 141 b, sucht sich damit zu helfen, dass er für קדר und דגן gleichmässig die Bedeutung dunkel festsetzt, also: ein dunkler Götze. N. Brüll, *Jahrbücher*, VII, 111, gibt für קדרין Κρόνος, Diese Erklärungen werden gewiss Niemanden zufriedenstellen.

Ich denke, dass דרגיבת in Jeruschalmi ziemlich deutlich Δερκετώ ist. Die Nebenformen dieses Namens sind Ἀταργατή und Ἀτάργατις, auch Ἀθάρα, siehe *Ktesias* bei Strabon XVI, 4.[2]) Demnach ist דרגי verkürzte Form für [Ἀ]ταργα[τή], vgl.

---

[1]) Siehe jedoch Kohut *s. v.* פופי (VI, 390 a).

[2]) Ueber die verschiedenen Formen des griechischen Namens, s. Mordtmann, in *Zeitschrift der deutsch. morgenländ. Gesellschaft*, XXXIX, 42 f. Eben diese Verschiedenheit der Namen bringt es auch mit sich,

'Αφρώ='Αφροδίτη bei Pape-Benseler, *Wörterbuch der griechischen Eigennamen*, 3. Aufl., I, 184; für דרגיבת wird wohl דרגיתת oder richtiger הרגהית zu lesen sein = ['A]τάργατις; der T-Laut ist wegen des stimmhaften R-Lautes ebenfalls zum stimmhaften D-Laut geworden; ת für τ ist ganz in Ordnung [1]), während die Endung wohl nur nach Analogie der rein hebräischen Formen auf ־ת sich gebildet hat — Jetzt bleibt nur noch die Toseftha zu erklären. Was nun zunächst das Wort קדרין anlangt, so schlage ich dafür *דרקדון = Δερκετώ[ν] vor; der N-Laut im Auslaute ist dem Worte nach Analogie der vielen Wörter auf ־ון angehängt. Was nun aber das Wort דגן oder דגון anlangt, so ist es gewiss identisch mit דרגי im Jeruschalmi, nur haben unwissende Copisten infolge der Bezugnahme auf den biblischen Dagon den Buchstaben ד gleich von vornherein ausgelassen, was doch gar nicht nothwendig ist, denn es wird nicht gesagt, das דרגי, beziehungsweise *דרגון, mit Dagon identisch ist, sondern dass dieser Name an Dagon erinnert oder anklingt, was doch in der That der Fall ist; im Jeruschalmi ist es ja ausdrücklich so zu lesen. Es ist übrigens bekannt, dass die Derketo als eine Frau mit einem Fischschwanz abgebildet wurde und also auch in dieser Hinsicht dem Dagon entspricht, welche Gottheit, der Etymologie nach, ebenfalls etwas fischartiges haben musste. Es liegen Berichte darüber vor, dass beide Gottheiten, Dagon und Derketo, in einer und derselben Stadt,

---

dass wir im Talmud keinen Namen erwarten dürfen, der den ländläufigen auf's Haar ähnlich ist; die Orthographie solcher aus der Fremde herübergenommener Namen muss immer fluctuiren. Es erging auch den Griechen nicht besser, wenn sie z. B. aegyptische Götternamen in ihrer Sprache auszudrücken hatten, s. über den Namen 'Αρποκράτης Wilhelm Schulze in Kuhn's *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*, XXXIII, 242. Schulze selbst ist nicht im Rechte, wenn er immer 'Δρούηρις (mit dem Spiritus asper) schreibt; wir haben oben talmudische Formen dieses Namens gesehen, welche auf ein Schwanken zwischen Sp. asper und lenis schliessen lassen.

[1]) Ewald, *Hebr. Gramm.* 8 § 47 und Lagarde, *Gesammelte Abhandlungen*, S. 255 und 256, stellen das Gesetz auf, dass vor der Zeit Alexanders ת nur durch τ, ט nur durch θ wiedergegeben werde, während nach der Zeit Alexanders das Verhältniss sich umkehre (תרעתא = Δερκετώ. also דרגתית = [A]τάργατις vor Alexander); s. auch Muss-Arnolt *a. a. O.*, S. 47 u. 48, dagegen H. Lewy, *Die semitischen Fremdwörter im Griechischen* (Berlin 1895), S. 15.

in Askalon verehrt wurden[1]) — ein Beweis mehr, dass die beiden Gottheiten in einander übergehen und dass die talmudische Bemerkung von ihrer Identität auf richtiger Wahrnehmung beruht.

Wir bemerken schliesslich, dass hier ebenfalls von einem Schwure die Rede ist, wie oben bei Apophis.

8. Dione.

In T. Sabb. VII, 3, p. 118, lesen wir ferner Folgendes: האומר דני דני הרי זה מדרכי האמורי ר' יהודה אומר דן על שם עבודה זרה שנאמר אלוהיך דן wer da sagt (schwört): Dōni, Dōni! so ist das etwas von der Art der Amoriter; R. Juda sagt: Dan klingt an Götzendienst an, denn so heisst es (Amos VIII, 14): „Beim Leben Deines Gottes, Dan!“ — An den Parallelstellen, in j. Sabb. VI, 8 c, Z. 49 und b. Sabb. 67 b (oben), ist mit einigen unwesentlichen Aenderungen derselbe Satz zu lesen; der Götze heisst im Jeruschalmi דונו דני, im Babli דוני דני (bei Aruch jedoch דני דני wie in der Tosefta,[2]) Manuscript Erfurt דאנו דייני

Von dieser letzteren Form ausgehend, nehmen wir als richtige Leseart die Form דואני oder דיוני(=djonī) an; dies scheint ganz deutlich Διώνη[3]) zu sein, ein Name, welcher der Demeter und auch der Persephone beigelegt und auch Δηωνή und Δηώ geschrieben wird. Ein Heiligthum der Persephone gab es im talmudischen Zeitalter in Gaza und Acco,[4]) diese alten orientalischen Culte waren also um diese Zeit in griechischer Form noch im Schwunge.

Die bisherigen Erklärungen des Wortes befriedigen nicht; Levy I, 415 a, übersetzt (nach Aruch): „mögen fest werden die Fässer!“; Kohut III, 94 a, denkt an das arabische دن flüstern (als Zauberei); Jastrow p. 315 a, wieder: a charm formula. Das Wort ist aber unzweifelhaft ein Eigenname.

---

[1]) Schürer, *a. a. O.*, II. 12 u. 13 und auch in den Nachträgen, I. 742.

[2]) Aruch hat den auffallenden Fehler: אין בו משום דרכי האמורי, in den Quellen überall יש בו; nur in Manuscript Erfurt אין בו; s. *Dikduke Sopherim* z. St.

[3]) Siehe über diesen Namen Muss-Arnolt, *a. a. O.*, S 55, Anm. 13.

[4]) Schürer, *a. a. O.*, S. 11 und 16.

9. Gad = Tyche.

Im Zusammenhange mit der soeben behandelten Schwurformel lesen wir in b. Sabb. 67 b (oben), noch folgenden Satz: האומר גד גדי ופנוק לא ... יש בו משום דרכי האמורי ר' יהודה אומר גד אינו אלא לשון עבודה זרה שנאמר העורכים לגד שלחן wenn Jemand sagt: „Erstarke mein Stern und erlahme nicht!“, so ist das etwas von der Art der Amoriter; R. Juda sagt: Gad kann nur einen Götzendienst bedeuten,[1]) denn so heisst es (Jesaja LXV, 11): „Die da bereiten einen Tisch für Gad“. Man sieht, diese Stelle ist den früher behandelten zwei Pièces vollkommen gleich, behandelt also wie jene eine besondere Art des heidnischen Cultus. Das Wort גד, auch im Biblisch-hebräischen gebräuchlich,[2]), muss in der alten Religion der kanaanitischen Völker Eigenname eines Götzen gewesen sein[3]) und wird dasselbe erst später zu dem mehr allgemeinen Begriff „Glücksstern“, „Genius“ abgeschwächt worden sein.[4]) In dieser letzteren Bedeutung lebte das Wort noch weiter fort sowohl in dem aramäischen Idiom des Talmud und Targum,[5]) als auch in der Sprache der christlichen Syrer,[6]) und zwar in ganz harmloser Weise, ohne dass man an dem Gebrauche desselben Anstoss genommen hätte. Wenn nun die oben angeführte talmudische Stelle dennoch ausdrücklich erklärt, dass der Gebrauch dieses Wortes — oder wohl das Schwören vermittelst desselben[7])

[1]) D. h. mit דרכי האמורי ist noch nicht gesagt, dass der Gebrauch dieses Wortes den Götzendienst involvire, sondern nur, dass er an Götzendienst anstreift und darum zu unterlassen ist; erst R. Juda behauptet dass damit eine Götzenverehrung stattfindet. Man hat auf diesen Unterschied nicht geachtet und darum statt יש בו willkürlich אין בו eingeschoben, um zwischen den beiden Ansichten einen Unterschied herauszufinden.

[2]) *Genes.* XXX, 11 nach *K'ri* בא גד, Jonathan אתא מזלא טבא, Peschittha بخت, Septuaginta jedoch nach *Ch'thib* בגד ἐν τύχῃ, Vulgata feliciter; *Genesis rabba* c. 71. 9 mehr nach K'ri: אתיא גדא דביתא אתיא גדא דעלמא.

[3]) Siehe die Commentatoren zu *Jesaja* LXV, 11.

[4]) Beide Bedeutungen kommen vor; siehe die Lexica. An der berühmten Stelle j. Az. I, 39 d, welche von Rapoport so schön erklärt wurde (*Erech Millin*, S. 230), bedeutet גדיה דאיקליס „Genius des Herculius“, wie Fürst (*ZDMG*, XLVIII, 685) richtig nachgewiesen und nicht „Tyche, Glück.“

[5]) Siehe das erschöpfende Verzeichnis bei Kohut II, 234, *s. v.* גד.

[6]) Payne Smith, *Thesaurus Syriacus*, col. 649; auch arabisch جد

[7]) Nach dem Sinn der zwei früher behandelten Stellen.

— dem Götzendienste gleichkomme, so muss sie das Wort auch in einem verfänglichen Sinne gekannt haben, d. h. גד war auch das nomen proprium eines Götzen, und thatsächlich wird das Wort auch in diesem Sinne gebraucht.[1]) Nun wissen wir aber, dass in Syrien und Arabien um diese Zeit der Cultus der Tyche sehr verbreitet war,[2]) dasselbe gilt aber auch von den heidnischen Städten Palaestina's,[3]) und da der Begriff von גד mit dem von Tyche zusammenfällt, so liegt es nahe, den mit גד bezeichneten speciellen heidnischen Cult auf den der Tyche zu beziehen. Das Wort Tyche selbst wird genannt in j. Az. III, 42 d, Z. 32: דרי חייא בד בא הוה ליה קווקין והות טימי דרומי [lies טיבי][4]) צוירה בגוה — R. Chijja b. Abba hatte Schalen (*καύκια*), auf welchen die Tyche Roms gemalt war.

10. Abi.

Esau spricht seinen Vater Isaak mit den Worten an: יקום אבי (Genes. XXVII, 31). Der Midrasch z. St. (Genesis rabba c. 65,18) erblickt in dem Worte אבי den Namen eines Götzen: אמר הק"בה לעשו אמרת יקום אבי גדא דאמרת בוכבים דאת קאים הייך אף אני בו בלשון אני פורע לך יקום אלהים יפוצו אויביו Gott sprach zu Esau: Du sagtest: „Steh' auf, Vater!" Das ist der Genius des Götzen, den du einst aufstellen wirst; wohlan denn! mit denselben Worten werde auch ich dich strafen: „Gott stehe auf, es mögen zerstreut werden seine Feinde (Psalm LXVIII, 2)." Die Commentatoren Isachar Bär (מתנות בהונה) und Pseudo-Raschi z. St., berufen sich

---

[1]) *Genesis rabba* c. 65, 18: גדא דעבודת בוכבים; j. Az. 43 a (oben): גדייא קירין איהה גליא (in T. Az. VI, 4 corrumpirt גרגדיא). Im Syrischen hat das Wort diesen Sinn nicht mehr. Aus *b. Sanhedrin* 63 b folgert Aruch (bei Kohut II, 239 b) richtig: ומני, שגד ע"ז הוא. Der Ortsname גד יול in *M. Zabim* I, 5 (*T. Zabim* I, 10 גדין), der von Schürer *a. a. O.*, II, 20, Anm. 81, hieher bezogen wird, hat mit dem Götzen Gad schwerlich etwas gemein; sonst siehe noch Mordtmann in *ZDMG* (1877), XXXI, 99—101.

[2]) Waddington, *Inscriptions Greques et Latines de la Syrie*, p. 500 b.

[3]) Schürer, *a. a. O.*, II, 20.

[4]) Diese Emendation ist von Fürst in *Revue des Études Juives*, XX, 303, von H. Lewy in ZDMG XLVII, 118 und von mir in *Magyar-Zsidó Szemle*, IX, 176 unabhängig von einander ausgesprochen worden und darum schwerlich abzuweisen.

auf die Worte des Jeremias (II, 27) אומרים לעץ אבי אתה, um für a b i die Bedeutung eines Götzen herauszubekommen; auch muss das Schlusswort אויבי des citirten Psalmverses an den Namen des vermeintlichen Götzen anklingen. Es ist jetzt nur fraglich, welcher Götze wohl gemeint ist?[1]) Es ist dies eine Frage, auf die wir leider keine Antwort zu geben vermögen, und so müssen wir diesen Aufsatz mit einem n o n l i q u e t beschliessen, doch nicht ohne vorher den Wunsch ausgesprochen zu haben, dass es Anderen gelingen möchte, die hier dunkel gelassenen Punkte aufzuhellen.

[1]) K o h u t II, 234 b. denkt an Ἄβαι, den Beinamen des Apollo.

[illegible] des racines trilitères fortes

[illegible]

[illegible] aux [illegible] que [illegible] Que [illegible] les racines sont [illegible] la réponse [illegible] avaient une voy- [illegible] Suivant [illegible] les deux con- [illegible] première, deuxième ou [illegible] devenu אבד, pri פרי, [illegible] grand nombre de [illegible] par le redoublement de la [illegible] la voyelle jouât aucun rôle [illegible] On peut appeler [illegible] vocaliques[1]) et les [illegible] avocaliques.

La nature des consonnes autres que א, י, et ו est plus

[1]) Bien entendu, nous voulons dire par vocalique qu'une des radicales d'une voyelle, non pas qu'elle soit une voyelle.

difficile à déterminer. Bien des hypothèses ont été faites au sujet des racines trilitères fortes. Les uns ont pensé que ces racines étaient une combinaison de racines bilitères, d'autres qu'elles étaient composées d'une racine bilitère et d'une préposition ou d'une postposition, etc. Mais avant de formuler aucune théorie, il importe de déterminer exactement la place que peuvent occuper les consonnes adventices dans les racines trilitères. On s'épargnera de la sorte des suppositions peut-être ingénieuses, mais qui ne s'accorderaient pas avec l'emploi réel deces consonnes. Il faut donc étudier, sans idées préconçues, les familles de racines trilitères, séparer de l'élément bilitère les consonnes adventices et grouper ensuite les racines trilitères qui sont formées à l'aide d'une même consonne. En procédant ainsi nous avons obtenu une liste de racines qui montre la place des lettres adventices.[1]) Nous avons laissé de côté toutes les racines qui ne déclaient pas avec une clarté suffisante leur consonne adventice, mais il n'y a pas de raison pour que les conclusions auxquelles nous sommes arrivés pour les unes ne soient pas valables pour les autres:

א est initial dans אבר, אבל, אבן, אגם, אגף, אדם, אול, אהו, אטם, אכל, אלם, אלף, אמל, אמש, אנף, אנש, אפן, אפס, אפר, ארח, ארך, אשד, אשר.

médial dans באר, באש, גאל, דאב, לאט, לאך, לאם, מאד, מאן, מאם, צאר, תאר.

final dans בדא, בטא, ברא, גבא, דכא, וצא, ורא, חבא, חטא, חלא, חמא, חפא, טמא, טנא, כלא, כמא, לטא, מחא, נבא, נגא, נשא, סחא, פלא, צבא, צמא, קפא, קרא, רפא.

ב est final dans גרב, וצב, זנב, חטב, חצב, חרב, חשב, בתב, נגב, נדב, נקב, סחב, עקב, קטב, קצב, קשב, רחב, רקב, שגב, שנב.

ג est final dans פלג, פסג, שאג, דלג, הרג, וצג, נהג, נסג.

ד est final dans אגד, אפד, ברד, גלד, גרד, חמד, חסד, טרד, בבד, בחד, לבד, למד, לשד, מרד, נגד, נקד, עקד, פחד, פקד, פרד, צמד, צפד, קפד, רעד, רפד, רצד, רקד, שקד.

ה est médial dans אהב, בהר, והב, זהר, טהר, להב, להט, מהל, מהר, צהב, צהר[2]).

---

[1]) Pour réduire le travail, nous n'avons pris que les racines usitées en hébreu. D'ailleurs, en nous bornant à une seule langue, nous risquions moins de nous laisser égarer par des rapprochements séduisants, mais qui opuvaient ne pas être fondés.

[2]) Il semble que le ה médial soit une varianto du ו médial, comparez

final dans גבה.

ו est initial dans ואם, ובל, ובש, והב, והד, והל, וכח, וכל, ולע, וסד, וסק, וסר, ועב, וצר, וקד, וקע, וקר, וקש, ורד, ורה, ירך, ושב, ושט, ושן, ושע.

médial dans בוז, בוך, בום, בור, בוש, גוד, גוז, גוש, דוג, דוה, דוך, דום, דור, דוש, הוד, הום, זוב, זוד, זול, זוע, זור, חוז, חוט, חול, חום, חום, חוץ, חור, טוב, טוה, טול, כול, כור, לוט, לוע, לוש, מוג, מוט, מוך, מול, מוק, מור, מוש, מות, נוב, נוד, נוה, נוט, נום, נוע, נוף, נוץ, סוג, סוד, סוח, סוך, סור, עוב, עוג, עוד, עוז, עול, עוף, עוק, עור, פוץ, פוק, פור, פוש, צוד, צוח, צול, צוק, צור, קוט, קוץ, קור, רוח, רום, רוע, רוץ, רוק, שוך, שום, שור, שוב, שוט, שוע, שוק, שור, תור.

final dans גהו, בהו, טהו, שתו, ענו, ערו, קצו, שלו[1]).

ז est final dans ארז, לעז, עלז, פחז, פרז, קפז, רגז.

ח est final dans אנח, בטח, גבח, גלח, זבח, זנח, זרח, טבח, טפח, טרח, כסח, לקח, משח, מתח, נבח, נגח, נכח, נסח, נפח, נצח, נתח, ספח, פלח, פסח, פצח, פקח, פרח, פתח, צמח, קדח, קמח, קרח, קשח, רצח, רקח, שמח, שכח, שלח, שפח.

ט est final dans חבט, לבט, לעט, לקט, מלט, מרט, נבט, פלט, פרט, פשט, קמט, קשט, שרט, שבט.

י est initial dans יטב, יקץ, ישר.

médial dans גיד, זיק, חיל, עיר, ציד, ציר, קיץ, קיר, ריח, ריף, ריק.

final dans אבי, אוי, אלי, אני, אפי, ארי, בזי, בני, בעי, ברי, גלי, גרי, דחי, דכי, דלי, דמי, הגי, המי, וגי, ודי, ופי, זכי, זני, זרי, חבי, חזי, חכי, חלי, חני, חסי, חפי, חצי, חקי, חרי, חשי, התי, טוי, טרי, ידי, ישי, כהי, כוי, כלי, כני, כסי, כפי, כרי, מחי, מני, מצי, מרי, משי, נדי, נחי, נטי, נכי, נצי, נקי, נשי, סחי, ספי, עבי, עדי, עוי, עטי, עלי, עני, עצי, ערי, עשי, פדי, פלי, פני, פעי, פצי, פרי, פתי, צבי, צד, צוי, צחי, צלי, צפי, קני, קצי, קרי, קשי, רבי, רדי, רחי, רמי, רפי, שגי, שדי, שכי, שרי, שאי, שבי, שגי, שמי, שני, שסי, שעי, שפי, תוי, תלי, תני, תעי.

כ est final dans חשך, חשך, חתך, לחך, משך, נשך, נתך, סמך, רבך, שבך, שלך.

ל est final dans אפל, אצל, בדל, בצל, בתל, גבל, גדל, גזל, גמל, געל, דבל, הבל, המל, זבל, חבל, חמל, טבל, טפל, כבל, כחל, כסל, כפל, נזל, נחל, נכל, נצל, נקל, נשל, סגל, סכל, עצל, עקל, פגל, פסל, פצל, קבל, קטל, קמל, רגל, רכל, רעל, שמל, שבל.

זהב et זוב, מהל et מול, etc. De l'hébreu à l'araméen le changement de ו in ה' est fréquent: רוץ et רהט, בוש et בהת.

[1]) Beaucoup de racines ל"ו sont devenues ל"י.

נ est initial dans נבל, נפל, נפץ.

final dans אמן, בחן, גבן, זקן, חסן, חפן, חתן, טחן, טמן, כפן, לשן, עשן, צפן, קטן, קרן, שׂטן, שׂכן.

ם est final dans בלם, גרם, הרם, חמם, כבם, כמם, כנם, כעם, נכם, נתם, פרם, קלם, קרם, רכם, רמם, רפם, שׂבם.

ע est final dans בלע, בצע, בקע, גבע. גדע, גזע, גלע, גרע, דמע, וגע, ודע, וצע, ופע, זרע, טבע, כבע, מנע, נבע, נגע, נסע, נתע, סלע, פגע, פדע, פצע, פקע, פרע, פשׂע, פשׁע, פתע, קלע, קצע, קרע, רבע, רגע, רצע, רקע, רשׁע, שׂבע, שׁבע, שׁגע, שׁפע.

פ est final dans גדף, גרף, דחף, דלף, זעף, זקף, חטף, חנף, חרף, חשׂף, חתף, טרף, נגף, נדף, סחף, עדף, עטף, צנף, קטף, קצף, רדף, רצף, שׂלף, שׂסף, שׂקף.

צ est final dans אמץ, חמץ, חפץ, מחץ, גתץ, עלץ, ערץ, פרץ, קבץ, קמץ, קפץ, רבץ, שׂבץ.

ק est final dans אנק, בדק, בלק, ברק, בתק, דחק, דלק, דפק, וצק, זנק, זעק, זרק, חבק, חדק, חזק, חמק, חנק, מלק, נהק, נשׁק, נתק, ספק, עזק, עשׂק, עשׁק, פרק, פשׂק, צדק, צחק, צמק, צנק, צעק, רבק, רחק, שׂחק.

ר est médial dans חרש (se taire), כרת, ערם (entasser).

final dans אגר, אדר, אחר, אטר, אמר, אסר, אצר, בזר, בחר, בקר, בתר, גבר, גדר, גזר, גמר, גער, דבר, דקר, הדר, זכר, חבר, חגר, חדר, חטר, חמר, חסר, חפר, חצר, חקר, חתר, כבר, כמר, כפר, מסר, נדר, נכר, נקר, נשׁר, נתר סגר, סגר, סמר, ספר, סתר, עבר, עזר, עטר, עמר, עצר, עקר, עשׂר, עשׁר, פגר, פזר, פטר, פער, פצר, פתר, צבר, צחר, צמר, צנר, קבר, קער, קצר, קשׁר, שׂדר, שׂבר, שׁטר, שׁער, שׁקר, תפר.

שׂ est final dans גרשׂ, חפשׂ, נגשׂ, פרשׂ, רמשׂ, רפשׂ, תפשׂ.

שׁ est final dans בקשׁ, גדשׁ, גלשׁ, געשׁ, גרשׁ, דבשׁ, חבשׁ, חדשׁ, חלשׁ, חמשׁ, טפשׁ, כבשׁ, כחשׁ, כתשׁ, לבשׁ, לחשׁ, לטשׁ, לקשׁ, נגשׁ, נטשׁ, נפשׁ, נקשׁ, נתשׁ, ענשׁ, עקשׁ, פגשׁ, פטשׁ, פרשׁ, קרשׁ, רגשׁ, רטשׁ, רכשׁ, רעשׁ.

ת est initial dans תאב. תכן, תלע, תעב, תשע.

médial dans כתר.

final dans חבת, לפת, ספת, עבת, עות, עמת, עשׁת, צבת, צמת, שׂבת, שׂחת, שׂפת.

Par cette liste on voit que toutes les lettres peuvent être adventices à la fin des racines. Au milieu, א, ו et י le sont très fréquemment, ה quelquefois, ר et ת exceptionnelle-

ment[1]); les autres consonnes, quand elles sont deuxième radicale, appartiennent à l'élément bilitère. Comme initiales adventices on a de nouveau א, ו et י. Les consonnes נ et ת parmi les consonnes fortes se mettent devant les racines bilitères. Mais il est probable que les quelques racines formées avec נ et ת sont secondaires, c'est-à-dire qu'elles dérivent de mots déjà trilitères: חנן vient de חן, תלע de ולע, תישע de ושע.

Ces remarques nous aideront à trouver l'origine des lettres adventices. Il semble qu'en comparant les racines terminées par une même lettre adventice, on devrait découvrir une idée commune à ces racines. Et, en effet, si les lettres adventices étaient elles-mêmes des racines abrégées, elles devraient donner une nuance de sens particulière aux racines bilitères avec lesquelles elles se seraient combinées. Mais il n'en est rien. Il est impossible, à moins de posséder beaucoup d'imagination, de trouver quel est le sens du ב dans les racines גרב, וצב, וגב, חטב, etc., ou du ג dans les racines דלג, הרג, וצג, etc. Il en est donc des racines fortes comme des racines faibles. Pas plus qu'on ne cherche le sens que donnent l' א, le ו ou le י, il n'y a à chercher celui que pourrait donner un ב ou un ג. C'est déjà un indice que les consonnes adventices fortes doivent s'expliquer de la même manière que les consonnes faibles, ou pour mieux dire, c'est dans les consonnes faibles qu'il faut chercher, selon nous, l'origine des consonnes fortes. Nous croyons que, une fois devenues consonnes, les voyelles a, i, u ont donné naissance non pas seulement à א, ו, י mais à toutes les gutturales, labiales et palatales qui terminent les racines trilitères. On peut considérer les consonnes fortes comme des consonnes faibles renforcées. C'est le besoin de multiplier les racines qui a poussé à différencier ainsi les finales. On comprend que ce phénomène se soit produit à la fin des mots, où la prononciation des consonnes est moins tranchée. D'ailleurs, la transformation d'une consonne faible au commencement ou au milieu d'un mot eût amené des confusions perpétuelles de racines: נ־ר־ח, p. e. n'aurait pu devenir נ־ב־ח sans se

[1]) Il peut y avoir d'autres exceptions, mais nous n'avons pas cru devoir en tenir compte.

confondre avec נבח de נב. Si notre supposition est juste, des verbes els que דחף et דחק viennent, comme דהו et דחי, de dḥu et dḥi. Cf. קצף et קצו, שלם et שלו, בהם et בהו, ערם (ruse) et ערו, פלג et פלי, זנק et זני, מחק et מחי, בטח et בטא, נבח et נבא, etc. Il va sans dire que les racines d'une même famille une fois séparées, leurs significations arrivent souvent à s'éloigner les unes des autres au point qu'on a de la peine à trouver l'idée qui les réunit. Ainsi, קרא lire et קרח être chauve viennent tous deux de qra, צחי être brillant et צחק rire, de ṣḥi. Il n'est pas étonnant qu'on ait quelque difficulté pour trouver le lien qui unit les sens de ces mots.

L'hypothèse qui vient d'être émise, explique la formation des gutturales, des labiales et des palatales. Il reste à montrer l'origine des dentales et des sifflantes. Là aussi nous aurons recours aux racines faibles, mais aux racines avocaliques ou géminées. On sait que dans les langues sémitiques le redoublement d'une consonne est souvent remplacé par l'intercalation d'une liquide, p. e. dans כָּפָא et ברכי. C'est, à notre avis, par un phénomène semblable que les racines géminées ont donné naissance aux racines augmentées d'une liquide, principalement du rêsch. Un grand nombre de racines terminées par un ר se rapprochent remarquablement pour le sens des racines géminées tirées du même élément bilitère, p. e. בור et בזז, גור et גזז, דבר et דבב, חגר et חגג, חקר et חקק, קבר et קבב, קשר et קשש. Les racines en ר représentent donc une variété des racines géminées.

Il en est de même des racines en ל et נ. Ces consonnes se permutent fréquemment avec le ר, de sorte qu'on peut y voir la transformation du ר, ou bien les rattacher directement aux racines géminées, p. e. חמם et חמל, שבך et שבן. Le sens des racines en ל et נ est souvent semblable à celui des racines en ר. Que l'on compare, par exemple, גדל et גדר, גול et גור, גמל et גמר, חבל et חבר, נשל et נשר, סגל et סגר, בהן et בהר, חתן et חתר, etc.

C'est enfin le ר qui sert de trait d'union entre les racines géminées et les racines avec dentales et sifflantes. Entre le ר et le ד il existe une affinité très grande, cf., par exemple, שׂרך et שׂדך. On peut même se demander si dans l'alphabet phénicien primitif on ne s'est pas servi d'un même signe pour les deux

lettres, ce qui en expliquerait l'extraordinaire ressemblance. On est donc autorisé à croire que le ד adventice n'est qu'une transformation du ר. On comprend par là que des racines comme חסד (en arabe) et חסר, כבד et כבר, נקד et נקר, aient des significations très voisines. Le ד a dû surtout remplacer le ר dans les racines qui avaient déjà une liquide, comme ברד, גלד, גרד, טרד, לבד, למד, לפד, לשד, מרד, פרד, רעד, רפד, רקד, רצד.

Le ד s'est, à son tour, changé en ט ou en ת; cf. פרד et פרט, assyrien פ־ר־שד et פשט, צמד et צמת, cf. aussi לבד et לקט, נקד et נקט, נבת (arabe), etc.

Les dentales enfin se sont souvent aspirées et sont devenues les sifflantes ז, ס, צ, שׂ et שׁ, comparez פרד et פרז, פרס, פרץ; נקד et נקז; קמט et קמץ; קפד et קפץ; בחד et בשח; נגד et נגשׁ, נגשׂ; לקט et לקש, etc. Les sifflantes sont donc le dernier terme de l'évolution des racines bilitères avocaliques. En partant, par exemple, de כבב (usité en arabe) on obtient כבר, כבד, כבס et כבש.

La théorie que nous avons exposée facilite beaucoup la recherche de l'élément bilitère dans les racines sémitiques, parce qu'elle laisse bien moins de place à une décomposition arbitraire des racines trilitères. Les consonnes fortes ne pouvant guère être adventices que comme troisième radicale, il s'en suit que dans les racines où les deux premières consonnes sont fortes, on est certain que c'est la troisième lettre qui est ajoutée; ainsi, שׁבב ne peutêtre que שׁבר, et appartient à la famille de שׁבח, שׁבך, שׁבל, שׁבן; cette racine n'a donc rien à faire avec le latin c u b o.

Il reste toutefois bien des racines où l'on ne peut dégager l'élément bilitère par ce procédé mécanique. Ce sont tout d'abord celles qui ont une lettre initiale faible. Dans les racines commençant par א, ו ou י, on a toujours à se demander si ces lettres sont adventices ou si elles appartiennent à l'élément bilitère. Ainsi dans אחד, cf. וחד, חדר, l' א est sûrement adventice; dans אחר cf. אחו, il est primitif. Dans ושב l'élément bilitère est שׁב, dans וצב c'est וצ; dans יקן le yod est adventice, dans ידי le yod initial est primitif. Avec de telles racines, on ne peut reconnaître la consonne additionelle qu'en les comparant au point de vue de la signi-

fication avec les racines trilitères qui pourraient être de la même famille.

Comme lettres médiales les consonnes א, ו et י sont le plus souvent adventices. Il ne peut guère y avoir de difficultés que lorsqu'il y a deux lettres faibles, comme dans גיא, גאי. Il est possible que dans ce cas les deux consonnes faibles repésentent deux anciennes voyelles.

Le ר est beaucoup plus embarrassant comme médiale, parce qu'il peut alors être adventice. Il est, p. e., plus naturel, de rattacher ברת à בת, qui signifie couper, qu'à בר, qui signifie creuser et arrondir.[1]) Dans חרש la signification être muet s'explique mieux par la racine bilitère חש fermer que par חר (cf חשי, חשב, חשק); ערם amasser = עמם; dans פרץ il est difficile de décider si nous avons l'élément bilitère פר ou פצ, etc.

Pour le ל, il n'est pas certain qu'il soit adventice au milieu de la racine. On cite généralement אלץ, qu'on compare à אוץ, mais on pourrait tout aussi bien le comparer à l'arabe לצק attacher. Le ת paraît ajouté dans בתר, qui appartient sûrement à la racine בר. Mais בתר est probablement une racine secondaire tirée de ברר.

On ne saurait être trop prudent, quand, pour dégager l'élément bilitère, on compare la signification des racines qui se ressemblent phonétiquement. En effet, il semble que lorsque des racines ont une assonance même fortuite, elles tendent à se rapprocher pour le sens. On est alors porté á réunir des racines qui n'ont, en réalité, aucun rapport entre elles. On devra se garder de mettre ensemble אצר enfermer et צרר serrer; נגש approcher et פגש rencontrer; שפל être bas et נפל tomber, נקר et דקר percer. Les racines exercent une sorte d'attraction les unes sur les autres, et il est possible aussi, en sens inverse, que l'analogie d'une racine exerce une influence phonétique sur d'autres racines ayant une signification voisine. Ainsi, pour נגש et פגש il se peut que la concordance de la terminaison soit due a l'analogie de l'idée que ces racines expriment; de même pour נגע et פגע.

---

[1]) Les idées de cavité et de rondeur sont étroitement liées dans les idées des anciens; cf. חלל et חול.

En outre, il faut compter avec les métathèses possibles des lettres radicales; p. e. קלט ne paraît pas être autre chose que la métathèse de לקט. On trouvera bien d'autres exemples de ce phénomène dans les grammaires hébraïques et, en particulier, dans les Études étymologiques de M. Barth. Enfin, il faut avoir bien soin de distinguer des racines primaires les racines secondaires, qui dérivent de mots ayant déjà une racine trilitère. Notamment le ת du féminin sert parfois à former de nouvelles racines. Ainsi, שִׂחֵה dérive très vraisemblablement de שִׂחַת, qui lui-même vient de שׂוח. De même, עֵוֵה doit dériver d'un substantif עוֹת tombé en désuétude, et qui vient de עוי; שׁבת tire, sans aucun doute, son origine de שְׁבֶת, second infinitif de ישׁב.

On voit que, même en sachant comment se forment les racines trilitères, on doit user de beaucoup de précautions dans l'étude étymologique de ces racines. Mais, du moins, si notre théorie est juste, elle restreint le champ des suppositions possibles, et établit des règles qui, bien souvent, permettront de dégager avec une certitude presque absolue l'idée fondamentale que l'élément bilitère exprime dans les mots sémitiques.

Erklärung einer Talmudstelle

von

Prof. Dr. M. Lazarus (Berlin).

Als „jener Tag“ wird derjenige bezeichnet, an welchem Schammai und seine Schule über Hillel und die seinige einen Sieg errungen, indem sie achtzehn verschiedene Verordnungen zur Verschärfung des Gesetzes überhaupt und zur stärksten Absonderung der Juden von den Nichtjuden festsetzten. Auf dem Altan eines gewissen Chiskia ben Chananja haben die Schammaiten (wie mehrfach berichtet wird) mit List und Gewalt die Mehrheit erlangt und die Sätze zum Beschluss erhoben. Über diesen Tag findet sich später ein Ausspruch, welcher der Deutung dringend bedarf; ich habe eine solche bei Anderen, wie ich glaube, vergeblich, gesucht und theile deshalb meine eigene Vermuthung mit. Der Ausspruch, ohne Angabe eines Autors, lautet:

אותו היום היה קשה לישראל כיום שעשו בו העגל

„Jener Tag war hart für Israel, wie jener an welchem sie das (goldene) Kalb gemacht haben.“[1])

Wird nun auch der Urheber des Ausspruches nicht genannt, so erscheint dieser doch im unmittelbaren Zusammenhang mit einer Controverse, welche über eben „diesen Tag“ zwischen Rabbi Elieser ben Hyrkanos und Rabbi Josua ben Chananjah, also etwa nach zwei Menschenaltern, stattgefunden hat, und man darf annehmen, dass er von Josua selbst, oder einem Gesinnungsgenossen herstammt. Der Dialog lautet, nach der Tradition des Jerus. “Rabbi Elieser sagt, an jenem Tage haben sie das Mass gehäuft. Rabbi Josua dagegen, an jenem Tage haben sie das Mass abgestrichen. Rabbi Elieser sagt, „in einer mit Nüssen

[1]) S. Jerus. 1, 4 und Tosiphtah Sabb. 1.

gefüllten Kufe findet sich für Sesamkörnchen noch immer Raum genug.“ Rabbi Josua dagegen: „sie haben das Mass der Beschränkungen überschritten. Giesse Wasser in eine mit Öl gefüllte Kufe, da gewinnst du Wasser, aber du verlierst ebensoviel an Öl.“ Es erscheint mir nun beachtenswerth, nicht blos, dass dieser Dialog in der Mischnah des Rabbi Jehuda garnicht, in der Tosiphtah ganz und gar verkürzt, ohne Hervorhebung der verschiedenen Stoffe überliefert ist; sondern -- dass der Babli (Sabb. 153 b) an die Stelle jenes Gleichnisses des Josua ein anderes setzt, nämlich: „Fülle ein Gefäss mit Honig, thust du Granaten und Nüsse dazu, so verdrängen sie den Honig.“ Dieses Bild, das gleichwerthige Stoffe als die einander verdrängenden nennt, ist weit weniger treffend; die Opposition Josua's und ihr Grund sind fast verwischt. Öl und Wasser aber, das trifft, das ist klare und scharfe Kritik. Man wird diesen Dialog über den wogenden Kampf der beiden Richtungen, der nie zur Ruhe kommen sollte, vielfach nicht blos in den Schulen Palästinas, sondern auch Babylons herum getragen haben; wie aber konnte es geschehen, dass an die Stelle des scharfen und kennzeichnenden Gleichnisses von Öl und Wasser, das matte und fast irreführende[1]) von Granaten und Honig getreten ist? Ich werde den Verdacht nicht los, dass es ebenso wie die Weglassung in der Mischnah mit Bewusstsein und Absicht geschehen; die Kritik beides, der Verordnungen, die doch nun einmal thatsächlich Geltung erlangt hatten, als auch der Schammaitischen Richtung, welche trotz aller gegentheiligen Versicherungen und Bestimmungen, die siegreiche geworden war, die Kritik von beiden, sage ich, erschien in dem Gegensatz von Öl und Wasser doch allzuscharf, und man suchte ihm aus dem Wege zu gehen.

Nunmehr können wir uns die Frage vorlegen, was bedeutet es, dass dieser Tag der achtzehn Verordnungen, als ebenso hart, קשה (nachtheilig, schlimm, folgenschwer) bezeichnet wird wie der des goldenen Kalbes? Worin, oder wodurch ist er gleich „hart?“ — Wo steckt das eigentliche tertium comparationis? Schon vor Jahren fragte ich einmal einen jungen, aber sehr gewiegten Talmudisten, es war einer von den stark

[1]) S. B. Sabb. 153 b, Tosaphot z. St.

schammaitisch Gesinnten; ihm passte die harte Verurtheilung schlecht, und er meinte: es heisse nichts Anderes als der Tag sei ein „grosser Unglückstag“ gewesen. Stilistische Schönheit und Genauigkeit ist nicht gerade ein Vorzug der Tannaitischen Sprache; wenn man aber ein so hervorstechendes Gleichniss brauchte, so hatte es auch seine bestimmte Bedeutung. Und brauchte Jemand, um einen „Unglückstag“ zu bezeichnen, nach der Zerstörung Jerusalems und des Tempels auf den Tag des goldenen Kalbes zurückzugreifen? Das Wichtigste aber, und deshalb nenne ich den Namen des Mannes nicht, erscheint mir dieses: es ist eine ganz unjüdische und untalmudische Antwort. Ein Tag grossen Vergehens ist niemals nach jüdischer Anschauung ein blosser „Unglückstag“. — Neuerdings nun habe ich meine Frage an unseren grossen Talmudisten, Herrn Dr. Israel Lewy in Breslau gerichtet Er meint: „der Grund, weswegen jener Tag dem Hilleliten wenigstens so unheilvoll erschien, dürfte ungeachtet des Inhalts (!) der am genannten Tage gefassten Beschlüsse und abgesehen von etwaigen Hypothesen, in dem Umstande bereits zu finden sein, dass . . .“ (und nun folgt das Citat aus Sabb. 17 a und Jerus. Fol. 3 a, wo von List und Gewalt der Schammaiten berichtet wird).[1])

Weshalb in aller Welt der Urheber des Ausspruches wegen dieses Benehmens der Schammaiten gerade auf den Vergleich mit dem goldenen Kalbe verfallen sollte, ist nicht ersichtlich; man wird den Grund desselben, glaube ich, überhaupt nicht entdecken können, wenn man nur auf das Verfahren der Beschlussfassung, und nicht auf den Inhalt der Beschlüsse achten will! — — Der Meister der Auslegung der Agada, M. Friedmann in Wien dagegen, an den ich meine Frage ebenfalls gerichtet, meint: „die Folgen des עגל zeigten sich in der Spaltung bei der Theilung des Reiches . . . Die Divergenz der beiden Schulen gelangte an diesem Tage zu einem blutigen Kampfe. Auch

---

[1]) Ich will beiläufig bemerken, dass die Vermuthung des Herrn Dr. J. L. zur St., dass es vielleicht הגבים אל יבנה heissen müsste, am besten durch Schillers Fiesko, 4 Act, 1. Scene, widerlegt wird. Die eifervollen Schammaiten und der weltkluge Schiller wussten es besser; wenn man die Leute vergewaltigen will, dann lässt man sie herein, aber nicht hinaus, bis sie gedemüthigt und überwunden sind.

beklagte man, dass die Lehre zu zwei Lehren wurde". Sollte wirklich der Tannai vom Tage des goldenen Kalbes gesprochen haben, wenn er in Wahrheit nur die späte Folge desselben, die Trennung Israels und das Kalb des Jerobeam im Sinne hatte? — Um das Gleichniss zu verstehen, meine ich, müssen wir uns die Geschichte des goldenen Kalbes etwas genauer ansehen. Dass Ahron es gemacht, darauf lege ich kein Gewicht, er wurde gezwungen; auch was etwa ein heutiger, zumal bibelkritischer, Leser von dem ganzen Ereigniss denkt, liegt uns hier durchaus fern, — nur wie es dem Tannaiten erscheinen mochte, indem er sich gänzlich an der wörtlichen Darstellung hält, müssen wir zu verstehen suchen.

Die Kinder Israels sind in ihrer Art fromme Leute; sie fühlen ein starkes religiöses Bedürfniss und wollen es befriedigen. Alle Menschen haben ihren Gott, sie wollen auch einen Gott haben und zwar ihren Gott, der sie aus Mizraim herausgeführt. Nun hatte Moses, ihr grosser, wunderthätiger Befreier, sie gelehrt: dass er nur der Diener dieses Gottes sei, und die Offenbarung hatte den Gedanken bestätigt: dass Gott ewig, reingeistig, dass er unsichtbar und ohne jegliche Gestalt sei; diese Lehre über Gott hatten sie vernommen und auch angenommen, — aber sie in Wahrheit zu erfassen, vermochten sie noch nicht. Ach! noch viele Generationen mussten hingehen, bevor die grössere Masse des Volkes sie fassen konnte. Und wie viele Millionen unter den heutigen Menschen, nicht blos von jenen, die wir Wilde oder Heiden nennen, haben sie noch nicht erfasst! — — Sie aber glaubten an Gott, weil sie an seinen Diener Moses glaubten (s. II. B. Mose, XIV, 31). Jetzt aber waren vierzig Tage vergangen, dass „dieser Mann Moses" (II. B. M. XXXII, 2), und er war doch nur ein Mensch! von ihnen fortging und fortblieb. „Sie wissen nicht was ihm geschehen;" (Das.) der Gewährsmann ihres neuen Glaubens war verschwunden und der Glaube selbst begann zu schwinden. Sie aber wollten nicht ohne Gott, in des Wortes strenger Bedeutung nicht gottlos und nicht gottverlassen sein, und sie thaten — nun, was alle Menschen in aller Welt zu ihrer Zeit thaten: sie brauchten einen Gott und so machten sie sich einen! Mit Eifer und Opferfreudigkeit bringen sie ihr Gold daher, um sich den Gott ihres Volkes, der sie aus Ägypten geführt (2

B. M. XXXII, 5) zu schaffen. Sie meinten es gut, die Armen; aber aus Irrwahn schufen sie das Trugbild. Auch Rabbi Acha bar Aba, der viel über den Charakter seines Volkes nachgedacht zu haben scheint, hebt mit Nachdruck (Jerus. Schekalim 1. 3) den problematischen Zug hervor, dass sie auch für den Wahnglauben, wie für den wahren Glauben opferfreudigen Eifer gezeigt hätten.

Nun, die Schammaiten haben es auch gut gemeint; aber sie sind in einen blinden Eifer gerathen; sie meinten, die Religion zu vertiefen und zu befestigen, wenn sie deren Satzungen noch vermehrten und verschärften, wenn sie namentlich streng trennende Absonderung der Glaubensgenossen von allen Andersgläubigen herbeiführten; gleich Jos. ben Chananja, erkennt unser hillelitischer Tannai, dass dies ein Irrthum sei; er sieht die Gefahr, dass äussere Satzung mit ihrer Häufung und Härtung die innere Hingebung vermindert, wenn nicht verdrängt. Insbesondere aber erkennt er, dass der Schammaitischen Richtung in der Auffassung der eigenen Religion die prophetischen Ideale der Zukunft abhanden gekommen: die Hoffnung, die ganze Menschheit einst im wahren Gottesglauben vereinigt zu sehen, weicht in den Kämpfen der Gegenwart zurück und die erhabene Weltweite des Gottesbegriffes schrumpft zur Enge und Einseitigkeit eines Nationalgottes, dem „sein“ Volk allein als solches zu dienen hat, zusammen. Sie haben es auch gut gemeint, aber, in den Kämpfen und Drangsalen der Zeit kleingeistig geworden, sind sie von blindem Eifer bethört und sinnen statt auf Veredelung des Gemüths, auf Verschärfung der Satzung . . . Unser Tannai wusste recht gut, dass diese achtzehn Verbote an sich nicht so schlimm sind, wie die Aufrichtung des goldenen Kalbes; aber der Unmuth seines Herzens und die tiefe Sorge seiner Seele steigt empor und er lässt sich zu den Worten hinreissen: fromm seid ihr, aber es gab auch einen frommen Götzendienst, wie es einen frommen Gottesdienst giebt. Ihr seid gleich den Bildnern des goldenen Kalbes! Das Gute, das ihr sucht, ist auch nur ein Wahngebilde. Euer Thun schafft nicht Religion, sondern nur das Afterbild derselben!

Und wenn dieses Urtheil des unbekannten Autors uns zu hart erscheint; ist es denn von dem des Josua wesentlich verschieden? Hat dieser nicht die Satzungen ebenfalls als

das gemeine Wasser bezeichnet, welches das Öl wahrer religiöser Erhebung verdrängt?

Ich enthalte mich jeder Nutzanwendung auf die heutige Zeit; aber ich will wenigstens die Worte noch folgen lassen, welche seiner Zeit Leopold Löw der Darstellung des obigen Dialogs (*Ges. Schriften*, II, 306) hinzufügte: „In diesen Worten R. Josua's ist wirklich mehr psychologische Wahrheit und mehr religiöse Weisheit als in allen überschwenglichen Deuteleien der neuorthodoxen Romantik, deren Wortführer zu den nicht ganz ausgestorbenen Alchimisten gehören, die sich die vergebliche Mühe geben, Wasser in Öl zu verwandeln!“

תולדות בעלי חיים

(הוספות לספר צאאלאגיע דעם תלמודם).

מאת

Dr. L. Lewysohn (Stockholm).

תרנגולין אדומים (טרוטהיהנער) בירושלמי (ברכות ד' ו"ו, ע"ד) נאמר: מרחיקין (בשעת התפלה) מצואת תרנגולין ארבע אמות, ר' יוסא: ובלבד באדומים. התוס' (ברכות כ"ה, ע"א ב"דה ליח) אומרים בתומת ישרם: „ולא ידענו לפרש." אבל הש"ע (או"ח סי' ע"ט, סעי' ו"ו) הולך בדרך רבנו יונה שהכונה צואה אדומה, ולא כן דעת הפרי חדש (שם) והוא מפרש תרנגולין אדומים הבאים מארץ אדום (כי שם ממרסין את התרנגולין בשעורים ושעורי אדום הנה רעות כ"מש בכתובות ס"ד, ע"ב) על העוף עצמו כתב ה"פח שהוא בא מאינגלטירא (ענגלאנד, אבל באמת ארץ מולדת העוף הזה הוא אמעריקא בצפון הארץ ובשנת 1524 הובא העוף לשפאניען ומשם לענגלאנד). הבעל אהל תמיד (שם) כתב שהעוף בא מהינדיא (אינדיען, ובאמת נקרא העוף שלנו משך זמן רב אחרי התגלות אמעריקא: דער אינדיער מהטעם שקראו או ארץ אמעריקא בשם אינדיען, אבל לא זאת האחרונה ארץ מולדת העוף הוא: על הנדיון עיין משנה ז' בפרק נ' ליומא). הבעל חיי אדם (שם כלל נ' אות ו"יו) מכנה את העוף שלנו אינידקעס (מלשון פאלניש Indyk או וועלישע הענער (וועלשע היהנער). הבעל לקיטת יצחק (על דיני השחיטה סי' נ', סעי' נ') קורא אותו בשם אינדיק, או לדעת קצת ייאניש (המלה האחרונה או היא משובשת מהמלה Je, dor קרי יענדאר בלשון פאלניש, או אולי הוא העוף הקטן בראזיליאנישע קליינערע טרוטהאן La poule de Guinée ומהמלה Guinée נשתבשה המלה ייאניש). הבעל פחד יצחק (ערך עקור ע' 140) מכנה אותו בשם ברבור והחכמים שענהאק ואבראמאוויץ בספריהם קורין אותו: שכוי הודי: אבל עלינו לבאר את השם תרנגולין אדומים בהירושלמי. — לפירוש הפרי חדש ז"ל לא אוכל להסכים, כי ע"פי רובא דרובא דרך חכו"ל לכנות בעל חי על שם מולדתו הוא להשתמש באות השמוש ש כמו זבוב שבארץ מצרים, נחש שבארץ ישראל, עקרב שבחדייב, צרעה שבנינוה, או בלי אות השימוש בהזכרת שם הארץ כמו עיזא כרכוז ואם גם מצאנו ההפכת שם הארץ לשם תואר כמו יוחנא ירושלמית, קורא מצראה, בכ"ז

השמוש הראשון הוא הרגול וא"כ צ"ל תרנגולין שבאדום או תרנגולי אדום[1]י ומלבד כל אלה לא אדום הוא מולדת העוף שלנו יע"כ נראה לי לבאר את השם או על דבר האבעבועות (קלונקערן) בצוואר ובראש העוף האדומים כתולע בשעת רותחא (עפפעקט) כי בשעת נחותא הנה צבועת (לילא בלויא) או על דבר רגליהן האדומות כשני, והנה על טבע העוף הזה לא מצאתי הרבה בספרי חכז"ל, רק כותב הבעל פחד יצחק (שם) שסימני הברבורים (קנה, וושט) אינם מעורים באדיקות שמקומם כ"כ כשאר העופות, וע"כ יש להזהר שהעוף לא ידחוק רגליו בשעת השחיטה למען לא יהיה ספק שמיטה ועיקור בשעת השחיטה (אם נשמטו או נעקרו לפני או לאחר השחיטה) ובפרט ראה המחבר זאת בהמין „ברבור הפאווני" (הוא המין הקטן הנמצא באמצע הארץ צענטראל אמעריקא ונקרא בשם: פפויא טרוטהאן Gallopavo ocellato שהוא יפה כמעט כהטווס). דרך אגב אעיר שבפחד יצחק נדפס בברור הפאווני וזאת טעות הדכוס וצ"ל, ברבור: ואעיר שההמון שנה בחשבו שהאבעבועות הנה ארסיים וממהרין להתיז את ראש העוף בקרדום מיד אחרי השחיטה ובצדק אוסר הבעל לקיטת יצחק (שם) לעשות זאת כי ע"י ההרעדה בנקל נתבלע הדם בהאברים. והנה גם על עוף שלנו נוכל לשאול אוך הכירו חכמי א"י את העוף אשר בארצות הרחוקות מולדתו? — אבל מלבד שנוכל גם פה להשיב מה שאמרנו על בעל חיים אחר (עיין נר המערבי, ח"א דף 24) עוד יש להעיר שהנסיעות על הים ועל האיים הרחוקים לא היו יקרות כל כך בימים ההם, כמו שידענו מאני, תרשיש לאופיר בימי שלמה והוא מאפריקא לאינדען ובלי ספק הלכו אז אניות על הים הגדול בין ארצות הרחוקות והוליכו והחזירו בדמים יקרים מכרכי הים וגם עוף עלנו בא בראשונה לאינדיען ומשם אל שארי חלקי הארץ ובפרט לחלק אזיען.

תורין של רחבה (טורטעלטויבע דער רחבה) בחולין (ס"ב, ע"א) מדבר האמורא ר' רחבה על התורין על רחבה והנה נקראין ג"כ כפשני צוצייני (שם, ע"ב). הח ד"ר קאהוט ז"ל אינו מבאר את השם הראשון אבל לעווי ז"ל (בערך כובשנא) מעתיק: טורטעלטויבען דעס רחבה, כאלו היה רחבה שם פרטי לאיש אחד והתורין נקראין על שמו, וכאשר הרב הנכבד ר' שלמה אהרן ווערטהיימער נ"י בירושלים קרא את מאמרי: צור פוינאַ פאַלעסטינאַס בהספר השנתי „ירושלים" (ה"יול ע"י הח' לונץ שם) העריך אלי מכתב ארוך וגם לדעתו רחבה הוא שם איש פרטי ע"כ אבאר ואחזיק פה דעתי לידע ולהודיע הוראת שם העוף שלנו. לדעתי לא תוכל פה המלה רחבה להיות שם פרטי של איש, מטעמים הללו: א) מעולם לא נשמע שאיש אחד בשם רחבה הגדיל תורין כמו שיסופר כזאת בפירוש מהמלך הורדס (חולין קל"ט, ע"ב. והרמ"בם שם בפירוש המשנה). ב) איזה עופות נקראין על שם ב"א כמו יוני הרדסות (שם) שבור אנדרפתא (שם) פירוז אנדרפתא (שם) ובכל אלה לא השתמשו באות השמוש ש או בההברה

[1]) ותרנגול קיסריין (ירושלמי דמאי ד' כ"ב, ע"ד) הוא שם מקום ולא שם בע"ח.

של (וע"כ לא נקראו יונים של הורדם, אנדרפתא של שבור, של פירוז). ג) לקרוא שם בע"ח על שם נעאגראפה בחרו ע"פי רובה דרובה את אות השימוש ש[1]) כאשר ראינו במאמר הקדום אבל השמוש של נמצא להרבה אם הב"עח נקרא על שם מקום מוצאו. כמו מאכולת של ראש (בספרי 449) מאכולת של גוף (שם, 450) וחזיר של ישוב (שם, 170) חזיר של יאור (אבות דר"ן פ ל"ד) חזיר של בר (ירושלמי שבת ד' י"ד ע"ב) דרני דבישרא (בספרי 437) ועוד. וע"כ גם תורין של רחבה היא כמו תורין שברחבה דהיינו של המקום רחבה. ד) התורין האלו נקראין ג"כ צוציני לפירוש הערוך על שם תוארן ולפירוש ר"שי על שם מקומן וא"כ אלה קראו איתן על השם מקומי רחבה ואלה על השם מקומי צוציין וכואת אנו מוצאים באיזה בע"ח אחרים אלה קורין את הרמש „פלאנע" זבוב אשר בקצה יארי מצרים (ישעיה ז' י"ח) ואלה: זבוב שבארץ מצרים (בספרי 427) אלה קורין את הרמש „הארנים" דבורה אשר בארץ אשור (ישעיה, שם) ואלה צירעה אשר שבנינוה (שם, 406) וכל זאת לפירוש רש"י. אבל לפירוש הערוך הוא יותר פשוט שאלה קראו את התורין (של רחבה) על שם מקומן ואלה (צוציין) על שם תוארו. עתה נראה נא מי הוא ואיזה הוא המקום רחבה? הפראפ' פרייטאג בהערותיו להספר *Seleita & Zictona Halebi* (ע' 124) מעתיק מה„נעאגראפהיעשן וואָרטערבוך" מהח' Sojuthi שהרבה מקומות היו בשם רחבה (ועיין מה שהאריך ע"ז הח' ראזענמילער בספרו ביבליש־עע אלטערטהימער ספר א' חלק ב' ע' 313 בהערה 112) העיר בשם רחבה נמצאה בערב ע"ש באריכות. ולדעתי נזכר פה בהגמ' שם של אחת הערים בשם הזה, ואם תשאלני קורא יקר! על מה ולמה לא נזכר השם רחבה בספר היקר על היעאגראפהי התלמודית לידידי ד"ר נייבויער? אשיבך שהמחבר הנכבד הזה לא זכר גם מקומות אחרים הנזכרים בהתלמוד כמו עבר ימיני (יומא ע"ז ע"ב. ברכות נ"ד ע"א. יפה מפרש רש"י שהוא שם מדיני בדרומו של כרם). חצדד (יומא, שם) קרן אפל (ע"פי פי' הרוס' הענות כ"ב ע"ב) וכלל ישן הוא „לא ראינו אינה ראיה." — ואם לא ראינו את השם רחבה אצל ידידנו ה"נל ראינו אותו במקום אחר כנזכר לעיל.

תולעת המשי (זיידענרויפע) אם גם כתבתי על תולעת זו כבר „בהמצפה" (חוברת ג') אוסיף פה מה שהדשתי אח"כ בענין הזה. הרמש נקרא תולעת המשי (ש"ע א"וח סי' שכ"ד סעי י"ב) או תולעים העושים משי (רש"י בכתובות ס"ו ע"א). המעטפה אשר בה נמצא התולע (קאָקקאָן) נקראת בית התולעת (ר"שי שבת כ' ע"ב) או קוקלא (בלשון יונית Koukoulion) עיין רבה איכה בדיבור: האכלים . . . ההבילות של משי (זיידענבינדעל או זיידענקנויל) נקראום לוזי המשי (עיין סוף ההקדמה לספר חובת הלבבות)

---

[1]) בנודע האות ש' הוא במקום אשר אבל השמוש של רגול מאד בשמור החיות, ובארמי הגות ד' (שהוראתו של) כמו אריה דבי עילאי, בר נש דהוריא, תבך דשיראי, הרנגולא דאגמא. ביתא דבי כרבא, גילדנא דימא, כרזי דבי כרבא, עכברא דטור ועוד, ועוד. מכל אלה אנו רואים דב"עח נקרא ע"ש מקום מוצאו, או מקום מולדתו (ערשליך אדער געאגראפהיש) ומזה נראה לי גם השם תורין של רחבה (לאָקאַל אונד געאגראפהיש).

על מעלת החום הנצרכה ללידת התולע ועל הצמחים הנצרכים למאכלו דברתי שם בהמצפה: פה נדבר על דעת הבחיי (עיין שענהאק בתולדת החיים הערה 196) שישראל לא לקחו משי בהבנת המשכן, כיון שבא מרמש טמא אבל למה לקחו ארנמן ותולעת שני הבאים מרמשים טמאים (פורפור שנעקקע — קאשענילא)? ולי נראה ששימוש המשי אז לא נדע לאבותינו במצרים ובמדבר; המצאת המשי היתה בסין בשנת 2600 לפני ספירת הנוצרים, ומשה אשר חי שנות 1500 לפני סה"נ עוד לא שמע מהמצאה זו, ע"כ לא נמצאה מלת משי בספרי התורה רק בספר יחזקאל המאוחר בזמן. כי אין עוד כל ספק שהוראת מלת שריקות (ישעיה י"ט, ט') היא זערישע (דהיינו בינעזישע) זיידע, (עיין ווינער רעאל - לעקסיקאן ערד זיידע) אבל בספרי חכז"ל מזמנים אחרונים נזכר המשי כמה פעמים כמו בבראשית רבה (ק'נ') מסכסין ובלשון יונית metax המבואר ע"י משי מובחר, יר"שי (כתובות פ"ה, ע"ב) מזכיר לביש משי: ובירושלמי (תענית ד' ס"ט ע"א) יסופר שבעיר מגדל צבעייא היו שמנים חנויות של אורגי פלגם, לדעת קצת מפרשים המה זיידענוועבער אבל בצדק מבארים לעווי וקאהוס ו"צל שפלגם היא קניעריעמען. — בדרך אגב אעיר שהרמב"ם בספרו יד החזקה הל' כלי המקדש פ"א מפרש מור הנזכר בעבודת המשכן ע"י ביואם הוא דם החיה ביואמטהיער והרא"בד משיג עליו שהדם זה הוא דבר טמא הבא מחיה טמאה, וע"י מצדיק הכסף משנה את הרמ"בם כי דם הוא הנשרף והוא כעפרא בעלמא כל הראשונים האלה לא ידעו את מהות הביואם כאשר נודע בימינו, ובספרי הארכתי ע"ז ופה אין מקום להאריך.

Marginalien zu Kohut's Aruch

von

Dr. Immanuel Löw (Szegedin).

Das Mass der Bedeutung einer wissenschaftlichen Leistung ist nicht das Lob, das ihr erteilt wird, sondern die nachhaltige Wirkung auf die Fachgenossen, der Massstab der Kritik, der an sie angelegt wird, das eingehende Studium, das man ihr widmet.

Auch die folgenden, aus der Fülle des Stoffes herausgegriffenen Bemerkungen wollen Beweise der Achtung sein, die ich dem Gelehrtenfleisse des verewigten Bearbeiters des Aruch zolle.

1. Aruch III, 267b: זָבוּרִית (*Monatsschrift*, März 1887). Das syrische ܙܒܘܪܐ bedeutet nicht ansa, Griff, Henkel. דרך פיו ist nicht zu streichen.

1) זָבוּרית, die handschriftliche Ueberlieferung זיבורית, auch Maim. Tohoroth, Dernbg., Hai Gaon זוברית (?) (s. Jastrow *s. v.*) Schale, schalenförmige Vertiefung am Boden von Gefässen. (*Pflanzennamen*, S. 162, Anm.) Dies die richtige Erklärung, die Maim. meint. Es ist = ܙܰܒܘܪܐ, nestorianisch ܙܰܒ (Bar Bahlûl 429_4, 425_{15}, PSmith 2007, BA zu ܡܓܣܐ und ܙܰܒܘܪܬܐ, Schale, z. B. ܙܒܘܪܬܐ ܕܟܪܣܐ Hüftpfanne, patella coxae, wie ich zu Brockelmann *s. v.* berichtigt habe, ganz wie hebr. כף, ὀξύβαφον, κοτύλη. Es ist von ܙܘܳܕܐ κοτύλη, pugillus, ܡܠܐ ܦܦܐ kaum zu trennen. Diese Bedeutung erklärt, wie *Monatsschrift*, *a. O.* angegeben, die Stelle Tanch. Toledoth 4, Buber: זבורית opp. קדירה.

2) זִבּוּרית Git. 5, 1. 2. (j. u. b. z. St. j. Svuoth VII, $38^a{}_{35\ 38}$) TKet. XII, 274_{11} (j. IX, $33^b{}_{52}$. Bk. 6^b ff. Ket. 110^a). TBm I, 373_4: Feld dritten Ranges. Die

etymologischen Erklärungen Levy's und Barth's sind unbefriedigend.

2. Aruch III, 293: זלג. Die Stellen stehen sämmtlich bei Levy. Jastrow noch: Sota 7, 8: זלגו עיניו דמעות (dafür Sifre II, 105, 157 עד שגלגלי עיניו דומעות, richtiger bei Jalkut: עד שזולגות עיניו דמעות.) Dazu: TJad. II bei R. Simson zu Jad. 4, 3 (Pesikta r XX, 97a. Friedm., während das. XII, 54a steht: נזלו עיניו דמעות). Sifre II, 80, 91b: זקפו עיניהם וזלגו דמעותיהם. Midr. Tillim 80: עיניהם זולגות.

3. Aruch IV, 241: כילף Grabstichel, Meissel von γλυφίς = γλύφανον. Es ist, wie schon bei Levy *s. v.* zu lesen ist und ich bei Gesenius *s. v.* bemerkt habe, das biblische כילפות. Dies steht auch in der angeblich gänzlich umgearbeiteten zwölften Auflage des Gesenius'schen Wörterbuches, das meine Beiträge ohne mein Vorwissen mit derselben Ruhe abgedruckt hat, wie die des Herrn Prof.'s D. H. Müller. Die deutsche Biederkeit hat Herrn Prof. Frants Buhl nicht gehindert, unsere Namen auch in der Vorrede mit Stillschweigen zu übergehen.

4. Aruch V, 290b: מותנא. Mischn. מותן Sifra Bechukk. 4 f. 111c Weiss.

5. Aruch VI, 256b: עיר Stadt. Plur. mischn. עֲיָרוֹת (Dem. 5, 7 Maas. 2, 3. Bik. 3, 2 und sonst oft.) ausnahmsweise עֵרִים Erub. 5, 1. TErub. VI, 144_9 בעריהם TTaan. IV, 219_{18} und wie ich bei Gesenius [10] bemerkt habe in älteren Ausdrücken biblischen Ursprungs: ערי מגרש TSota XIII, 318_{19}, ע' חומה TBm. IV, 379_{10}, TPara I, 631_1, ע' ישראל TArach, V, 551_6, ע' מקלט Sifre I, 159, 60b und sonst. העיר urbs. Jerusalem, bibl. = TTaan. IV 220_{22} und sonst.

6. Aruch VI, 205a: עליל ל' disponirt, empfänglich sein, zu den Stellen bei Levy und Kohut: TOhol. XV, 613_7, Sifre I, 126, $45b_{14}$, TMikv. I, 652_{21}, TNeg. IV, 622_{25}.

7. Aruch VI, 210a Anm. 10: פורשטקי ist nicht feroce sondern forestico.

8. Aruch VI, 222b: ענב nicht schnüren, sondern eine Schleife oder Masche schürzen, schlingen opp. קשר Knoten schürzen. Zu den Stellen noch: Mech. 63b vorl. TErub. XI, 154_{10}.

9. Aruch VI, 292: פגם mit Levy auf פוג verwiesen. Anzuführen ist das syr. ܦܓܡܐ: Scharte, BBahlûl 1487

Duval: ܢܦܚܐ? ܡܨܦܨܐ ܡܟܟܐ ܚܨ ܢ? ܢܦܚ. Das entsprechende arabische فَجَمَ hat Fleischer zu Ly. angeführt.

10. Aruch VII, 106b: קלסתר. Stellen: Targum bei Levy *TWB.*, die übrigen bei Levy: קלסתר פנים Ber. 7a. Bm. 87a. Nid. 31a. Vaj. r. 18, 1. Koh. r. 12, 2. קלסתר פניו Pes. drK. 37a, 101a (JlK. I, 78b15. II, 113 Nr. 811. II, 187b9. *Beth Talmud*, V, 203). Pes. r. XIV, 62a Vaj. r. 20, 2. Koh. r. 8, 1. Tanch. Achare 2, Buber 3 Chukkath 17, Buber. M. Mischle 31, 30 p. 110, Buber. — Ber. r. 41, 6. 60, 7. Jellinek, *Beth Hamidr.* VI, 24. קלסטירין של פניו Schem. r. 28, 1. LA. קלסתר. (JlK. I, 109d Nr. 396). Die LA. קלסתר ist meistbezeugt, Ar.: ק׳סטר.

Das Wort hat eine lange Leidensgeschichte. Schönhak: καλός, תאר! Levy im *Targ. WB.* κολάζω, im *Nhbr. WB.*: κλεῖστρον, Kohut: caelatura, Brüll: charistia, Kraus: calamister. Das Richtige wird Fraenkel getroffen haben: er denkt an *χαραστήρ, eine vorauszusetzende volkstümliche Form zu χαρακτήρ.[1]) Die sachliche Uebereinstimmung mit 'פ קלסתר ist frappant.

11. Aruch VIII, 67b: שיול Hölle ist bekanntlich aus dem Hebräischen שאול entlehnt. Diesem Worte „unbekannter Etymologie" (Gesenius[12]) stehen wir ratlos gegenüber. Ein günstiger Zufall hat aber bei B. Bahlûl den Schlüssel des Wortes erhalten. B. Bahlûl 1979 Duval hat folgende Glosse: ܒܟܐ · ܒܝܐ ܕܒܟܐ ܡܨܒ ܒܟܡܐ ܕܒ ?ܡܢ ܒܟܡܐ ܕܒ ?ܡܢ ܒܟܡܐ ܕܒ ?ܡܢ ܒܟܡܐ ܕܒ ?ܡܢ مغارة . ܒܟܡܐ ܕܒ ?ܡܢ ܒܟܡܐ ܕܒ ?ܡܢ ܒܟܡܐ ܕܒ ?ܡܢ الساكن فى المغارة. Dieses ܒܝܐ, ܒܟܐ Höhle bietet die ungezwungene und einzig richtige Erklärung für שאול Hölle, wobei allerdings zu bemerken ist, dass die Bedeutung Höhle für ܒܝ vorläufig nur durch die mitgeteilte vereinzelte Glosse B. Bahlûl's belegt ist Vgl. Gesenius[10], *s. v.* שאול und שעל.

12. Zu streichen sind: Aruch IV, 121a: Ἅιδες, von welchem יותא nicht hergeleitet werden darf, VI, 59b: τὸπάχος (!) zu טפח und III, 518a ἀσάω zu . . . . חתה!

---

[1]) [So emendirt auch Bacher in s. *Agada d. paläst. Amoräer*, II (1896), p. 344. G. A. K.]

On the Arabic Version of Aristotle's Rhetoric

by

Prof. D. S. Margoliouth (Oxford).

The Arabic Version of the Rhetoric of Aristotle exists in the same volume that contains the Poetics (Paris, Bibl.-Nationale, 882 a). The name of the translator is not given; but a number of subscriptions tell us something of the history of the book. It was written in the year of Alexander 1339, agreeing with A. D. 1016, and collated in the year of the Hijrah 418 (1027 A. D.). The Ms. of Ibn Samḥ whence this was copied contained a subscription stating that the copyist had before him two Arabic copies, one faulty, the other fairly correct; from these two copies he had made his own, correcting the one by the other; where they were both wrong, he had recourse to the Syriac original. On fol. 18b (p. 1371 a 25 of the Berlin ed.) a marginal note by Ibn Samḥ himself is quoted, stating that in one of the Arabic copies Bk. I ended there, but that in the other Arabic copy and the Syriac there was a great deal more. Another annotation there states that the Greek text confirmed the Syriac. A further subscription states that the Paris MS. had been collated with one in the hand of Abu 'l-Abbas.

It will be seen then that the Arabic MS. is of the early XIth century, the century to which the most important of the Greek MSS (Ac) belongs; the MSS. of which it was a copy were doubtless much earlier; Ibn Samḥ is certainly the celebrated logician of Baghdad, to whom the poet Abu 'l-Ala Al-Ma'arri alludes in a verse of his *Luzumiyyat* (Egyptian edition, p. 235), and whose floruit may be put about 300 A. H. or 900 A. D.; the Syriac to which they referred probably takes us back a century earlier;

and the underlying Greek copy to a yet earlier date. The interest attaching to its readings should therefore be as great as that of the Vetus Translatio Latina, of which accurate accounts have been given by Spengel, Dittmeyer, and others. The treatise is practically intact with the exception of a lacuna from 1412a 15 to 1415a 5, caused apparently by the loss of a leaf. It occupies 65 leaves large folio. The writing, though destitute ordinarily of diacritic points, is easily legible, except where the paper is damaged; this has happened to leaves 41 and 52, and to not a few lines and words.

Much of what Spengel has written of the Old Latin Translator will apply to his Oriental colleague. The treatment of the quotations from Homer shows that the Syriac translator possessed some acquaintance with Greek literature; thus in 1378 b 32 a verse of Homer is quoted by Aristotle in the following form: διὸ λέγει ἀτιμαζόμενος ὁ Ἀχιλλεύς "ἠτίμησεν ἑλὼν γὰρ ἔχει γέρας". the Arabic renders this "this is why Homer says that Agamemnon despised Achilles when he robbed and spoiled him of his honour i. e. his concubine". In 1400 b 13 after Ἰάσονα the Arabic adds بعلها i e. τὸν ἄνδρα αὐτῆς. In 1415 a 17 the quotation ἄνδρα μοι ἔννεπε μοῦσα is filled up as follows: عن الرجل الكثير المكائر الدى حسم امورا كثيرة من بعد ما خربت المدينة العامرة ايليون "concerning the man of many shifts who decided many things after that the populous city of Ilion had been destroyed." In these three passages it is probable that the additions to the Greek are the work of the Syriac translator. In 1378 b 7 where to the half line given by the Greek MSS. ἀνδρῶν ἐν στήθεσσιν ἀέξεται the Arabic adds ἠύτε καπνός (from Ihiad Σ 109), the addition was probably to be found in the translator's copy of the original

This acquaintance with Greek literature did not however extend very far; and in 1380 b 29 Hector himself is made to say the words: κωφὴν γὰρ δὴ γαῖαν αἐικίζεις μενεαίνων "saying to the dead man 'you are now embracing the brute earth wherein you are for ever'" (μενεαίνων = μένων ἀεί; "embracing" probably a guess). The Syriac translator frequently confuses common nouns and proper names, whence the number

of transliterated words is very considerable. A curious case occurs in 1418 a 7 where τοῦ πόσου ὅρος ὦ φίλ' ἐπεὶ τόσα is transliterated and regarded as a couple of proper names: ابن لسوروس فيلافيطوس. Other cases are ديقسطيريا (1616 a 32) for δικαστήρια, اسطيوف for ἄστεῖα with gloss حسنا (1611 b 22), اروس and اروسات for ἔρως and ἐρῶ[ν]τες (1401 b 12, 1402 b); σὸς μὲν οἰκτρὸς (1397 b 19), ἄρρυθμον (1408 b 26), τετράγωνον (ibid. 27), καλλωπιστής (1401 b 24) etc. are represented in this way. The opposite error is almost equally frequent; e. g. Ὑγιαίνοντα (1416 a 28) is rendered ذلك الصحيح "that healthy person", Κριτίας by "the judge" etc. In 1393 b 22 αὐτοκράτορα is transliterated, accompanied by the gloss: وهو الممسك نفسه "i. e. the self-restraining".

Of the copious errors which deform this translation it is not always easy to say whether the fault lies with the Syriac or the Arabic translator. The former however must have done his work unintelligently. The treatment of the difficult word νεμεσᾶν p. 1386 b 9 — 1387 b 15 illustrates this. In 1386 b 14 and 16 he confuses it with μέσον; ينبغي ان يوسطوا stands for δεῖ νεμεσᾶυ, نمطي الموسطات for ἀποδίδομεν τὸ νεμεσᾶν. Ibid. 18 τῷ νεμεσᾶν is rendered هى فى الوسط "it is in the middle". In 22 τὸ μὲν νέμεσις is translated "distribution", العطية او الرزق, i. e. νέμησις. Apparently then the translator so far has no idea of the subject of the section. But by 1387 a 6 he has learned the meaning and uses a very fair equivalent نقم for some lines, occasionally substituting for it اسى. Yet by 1386 b 32 the meaning is forgotten and "distribution" again employed; and in 35 νεμέσασχ' is rendered "excused": كان امرا معذرا له من المشترى, and this rendering is retained in 1387 b 3 and 4; while in 8 sqq. the true signification is again given. A less intelligent procedure it is difficult to conceive.

One other example may be quoted. In 1380 b 2 a list is given of the states in which men are not inclined to anger: ἐν παιδιᾷ ἐν γέλωτι ἐν ἑορτῇ ἐν εὐημερίᾳ. The translator renders this "in culture (παιδείᾳ), in mirth, in anger, in sport." He therefore misread ἐν ὀργῇ for ἐν ἑορτῇ and puts down without hesitation as Aristotle's opinion that the state of anger is one of those in which men are not angry!

Many more errors are probably due to the Arabic translator, whom the difficulty of Syriac syntax partly excuses. Occasionally the source of the error is fairly obvious. In 1360 b 5 οκοπός is represented by الم معتر the ordinary rendering of πάθος; ܠܡܐ of the Syriac was misread ܣܡܐ. In 1388 a 1 ἔργοις is rendered عبيد "slaves"; ܥܒܕ accounts for this. In 1401 b 25 ἐν τοῖς ἱεροῖς is rendered فى القصور "in the castles"; the Syriac ܒܛܠܐ would stand for both.

Although then neither translator worked intelligently, the translation which results is not so literal that we can always be certain of the nature of the original. They feel no scruple about putting down what is clearly false; yet occasionally they expand and paraphrase. Such has been the treatment of the verses of Sappho, quoted p. 1367 a 10—14, which Avicenna has turned into an edifying homily. Where therefore the Arabic gives a better sense than the Greek, it is ordinarily probable that it represents a better text than ours, but not always certain. Two examples of this uncertainty may be taken from p. 1367 b. The paragraph (l. 21) begins: ἐπεὶ δ' ἐκ τῶν πράξεων ὁ ἔπαινος. An English scholar has suggested that we should omit ἐκ. The Arabic has: انما يقع المدح على الافعال the praise falls only on the actions. It is hard to say whether this confirms the conjecture quoted, or is itself merely a guess.

In line 17 of the same page there are the words ἢ μείζων γιγνόμενος βελτίων καὶ καταλλακτικώτερος "or, when he becomes greater, is better and more reconcileable". For καταλλακτικώτερος the Arabic has ابعد فكر larger-minded. This seems at least as appropriate an idea as the Greek (of which there is a variant πρακτικώτερος), but may be merely a guess at a hard word. Quite at the beginning of the book the same uncertainty exists in two passages. 1354 a 15 "they say nothing about enthymemes", ὅπερ ἐστὶ σῶμα τῆς πίστεως. That σῶμα here was difficult was seen by Victorius, who substituted an impossible word ῥῶμα The Arabic has column, عمود, a singularly felicitous rendering. In the next line: διαβολὴ γὰρ καὶ ἔλεος καὶ ὀργὴ καὶ τὰ τοιαῦτα πάθη τῆς ψυχῆς. Cope observes that διαβολή is improperly classed with such πάθη as ἔλεος and ὀργή; the Arabic has fear, pity

and anger, الخوف والرحمة والغضب, the ordinary trio.[1]) It is not however probable that any alteration should be made in the text on the ground of these renderings. For this first page shows many signs of free rendering, and though successful in these two places, the translator has failed in the others.

Lastly the Paris MS. is not free from errors, in spite of the subscriptions that have been quoted. Thus in p. 60 b 2 (= 1416 a 15) الواسطى for ὁ διαβάλλων should clearly be corrected الواشى. In not a few cases the margin offers variants, which are not always better than the readings of the text. There are also some marginal notes, of which the following may serve as a specimen: in 1372 a 5 for τὸ δὲ γεγονὸς τοῖς δικανικοῖς the Vorlage of the translation had the same corruption as Ac γένος; on this the margin has the following note: كانه يريد جنس الامر الذى يتكلم فيه خير هو ام شر وعدل هو ام جور "he seems to mean the genus of the matter talked about, good or bad, just or unjust".

There are, as is well known, two families of MSS. of the Rhetoric, one represented by Ac, followed in all the best editions, and the other by the "deteriores". Distinct from these is the MS. underlying the Old Latin Translation, as Dittmeyer has shown. The MS. underlying the Arabic is again a distinct recension, probably superior to all the others, and agreeing regularly with no other source. With the vet. latin Arab. (as we shall hence forth call our version) agrees in one remarkable case, 1379 a 20: ὁμοίως δὲ καὶ τοῖς ἄλλοις . . . . προωδοπόιηται γὰρ ἕκαστος, where Roemer marks a lacuna, which he thinks may be supplied from the vet. Lat.: Si autemnon, et quodcunque aliud parvipendat quis. Arab. has here precisely the same addition: وان لم يكن شىء من هذا فغير ذلك مما يتهاون فيه المتهاون "And if there be none of this, then some other thing such as any one [literally "the despiser"] despises". A fair number of passages might also be cited where the two agree (e. g. φόβον for φθόνον 1354 a 25, σκώπτων

[1]) These two readings will be found represented in the Hebrew translation of Averroes's Commentary on the Rhetoric, ed. Goldenthal, 1842, p. 6, lines 16 and 21.

for σκώπτει 1405 b 30, καὶ νοσημάτιον omitted ibid 32), but the list of important readings, collected by Spengel p. 170 sqq., shows that the affinity between the two versions is very slight.

Nor again is the relation between Arab. and Ac very close. It is true that many of those good readings which have given Ac its fame are to be found in Arab., as well as some of its errors; e. g. ὀλιγώρως for ὀργίλως 1388 a 3, ἅπαντα for ἁπαντᾶν 1416 a 7. Yet frequently it agrees with the "deteriores". It has, e. g. the characteristic addition in 1360 b 23: (ἀρετὴν) ἢ καὶ τὰ μόρια αὐτῆς φρόνησιν — σωφροσύνην; and in 1378 b 23 βλάπτειν καὶ λυπεῖν for which Ac gives πράττειν καὶ λέγειν; in 1383 a 10 τοὺς ὁμοίους for which Ac has τοὺς τοιούτους. Indeed in many pages Arab. seems to agree with Ac and the "deteriores" alternately.

Roemer (p. XXV) quotes cases in which words that have dropped out of Ac by homoeoteleuton are preserved in some of the "deteriores". In the first of these cases, 1374 b 31, Arab. represents the missing words; in the second, 1383 b 22, it omits them with Ac; in the third, 1398 b 21, it represents them. In the fourth 1376 b 9 it omits them; in the fifth 1403 a 25 there would seem to be a somewhat larger lacuna in Arab. than in Ac. In the sixth 1399 b 34 where the words ἐὰν δὲ μὴ ὑπάρχῃ, μὴ πράττειν are inserted by Spengel and others from two of the "deteriores", i and the margin of Y^b, these MSS. are supported by Arab. against Ac and the rest. From these facts then, and those which will presently be adduced, it is evident that if ever the readings of this version were made accessible to scholars, it should count as an independent witness of importance. Yet the fact that in 1416 b 29 it, like all the MSS., repeats the passage from 1367 b 27—1368 a 9 on panegyric, shows that the underlying Greek was derived from the same archetype to which all our MSS. can be traced. That archetype must therefore go back to an early century in our era.

Striking agreement of Arab. with Ac may be noticed in the following passages:

a. The arrangement of 1388 a 17. After καὶ κεραμεὺς κεραμεῖ all MSS. but Ac insert the words (there read after line 24): καὶ τοῖς ταχὺ οἱ μήπω τυγόντες κτλ., where Ac continues: καὶ ὧν ἢ κεκτημένων. Arab. mistranslates the Greek

badly, but clearly had the same order as Ac, as it goes on: وفى الاشياء التى اذا كانت لهم او استفادوها صاروا اشباههم, in those things, which, when they accrue to them, or they have gained, they become like them; while the passage καὶ τοῖς ταχύ etc. is found lower down, as in Ac.

b. In 1397 b 15—20 the same passage is given in a shorter form in the "deteriores", in a longer form in Ac. The Arab. seems clearly to represent the longer form: وكما يقال ان الذى يضرب ابويه يضرب اقاربه فهذا من جهة انه اذا كان الذى هو اقل الذى هو اكثر ايهما [read ايضا] فان ضرب الابوين اقل فى الناس من ضرب القرابة فاما ان يثبت انه ان كان الذى هو اقل كان الذى هو اكثر واما ان يثبت انه ان لم يكن كذا فلا كذا فانما يثبت واحدة من اثنين اما انه واما ان ليس. And as is said that he who beats his parents beats his relations; for this is inasmuch as if that which is rarer come to pass, that which is more frequent comes to pass also. For the beating of parents is rarer among men than the beating of relations. Either then he proves that if that which is rarer come to pass, that which is more frequent comes to pass; or he proves that if such and such did not happen, such and such did not happen He will only prove one of two, either the affirmative or the negative.

c. In 1361 a 14 (in the definition of wealth): νομίσματος πλῆθος, γῆς, χωρίων κτῆσις πλήθει καὶ μεγέθει καὶ κάλλει διαφέροντων the words πλήθει — διαφερόντων are omitted by all except Ac, the Vet. lat., and certain other authorities quoted by Roemer. Arab. here agrees with Ac, though its renderings are rather curious: فاما اجزاء اليسار فكثرة الدنانير والارضين والعين وجميع الاشياء المختلفة فى النفاسة والحسن ثم اقتناء اثاث واللقط والامتعة والمواشى الكثيرة المختلفة فى الحسن والكثرة the parts of wealth are quantity of coins and lands and money and estates and all things that differ in value and beauty; then the acquisition of furniture and bric-a-brac and goods and cattle, many, varying in beauty and quantity. The three words employed to represent ἐπίπλων accord with these

translators' methods; in the Poetics μιμεῖσθαι is ordinarily given a double translation, and sometimes a treble one. That which is characteristic in the reading of Ac is the repetition of the clause ending διαφερόντων, and this clearly the translators had before them. — Some examples may now be given of the alternation of Arab. between the readings of the two families.

p. 1377 a 27: οὐδὲν δεῖ αὐτὸν ἄλλων δικαστῶν δεῖσθαι Ac, ἄλλων κριτῶν the rest; Arab.: لا ينبغى له ان يحتاج الى شىء آخر افضل من هذا he ought not to need anything better than this; "better" clearly represents κρειττον, a misreading of κριτῶν.

A few lines below 1377b 7: ἐὰν δὲ τῷ ἀντιδίκῳ ᾖ ὑπεναντίος καὶ ὀμωμοσμένος is given by Ac, followed by Spengel and others, whereas the "deteriores" omit the words ὑπεναντίος καὶ. Arab. shows the same reading as Ac: اذا كان مخالفا لخصمه متهيئًا مستعدا لليمين if he be opposed to his adversary, prepared ready to swear.

Similarly on the preceding page 1376 b 18 Arab. agrees with "deteriores" in reading ἐξαπατῶσιν for ἐξαμάρτωσιν of Ac, while in line 25 it agrees with the reading of Ac: τῶν γεγραμμένων ἢ τοῖς οἰκείοις ἢ τοῖς ἀλλοτρίοις against τοῖς καλοῖς ἢ δικαίοις of the others

It is not probable that many new readings of importance are to be obtained from this version. The following seem of interest:

1372 b 15: οἱ γὰρ ἐγκρατεῖς καὶ φρονιμώτατοι τὰ τοιαῦτα διώκουσιν: فان ذوى الاصالة واللب انما يظلمون فى هذا النحو for persons of soundness and sense only **injure** in this sort. "Injure" must stand for ἀδικοῦσι rather than διώκουσι. The philosopher is speaking of the kinds of people who do injuries; and classes among them: οἷς ἂν τὸ μὲν λυπηρὸν ἥδη ᾖ ἢ ἡ ζημία, τὸ δὲ ἡδὺ καὶ ὠφέλιμον ὕστερα καὶ χρονιώτερα, then follows the sentence that has been quoted.

1377 a 6 δεῖ — βασάνοις. Of this passage, which many MSS. omit and most editors bracket, Arab. has all but the first clause δεῖ δὲ λέγειν ὡς οὐκ εἰσὶν ἀληθεῖς αἱ βάσανοι.

In the last sentence, which **Cope** asserts to be devoid of meaning the Arabic gives some help: οἱ δὲ δειλοὶ καὶ εὐλαβεῖς πρὸ τοῦ τὰς ἀνάγκας ἰδεῖν αὐτῶν καταθαρροῦσιν, ὥστε οὐδέν ἐστι πιστὸν ἐν βασάνοις. Arab.: واما ذوو الجبن والتهيب كانهم قد يقرون على انفسهم قبل ان يروا الشدائد and as for the cowardly and timid they, so to speak, confess against themselves before they see the tortures. That this is what the writer intended to say seems very clear. Should we restore καταγορεύουσιν? Cobet, Variae Lectiones, p. 37, quotes from Lysias a passage dealing with this very subject in which that word occurs.

In 1371 b 16 some proverbs are quoted, among them ἔγνω δὲ θὴρ θῆρα. Spengel observes that in the Eudemian Ethics VIII, the proverbs quoted are: ἔγνω δὲ φώρ τε φῶρα καὶ λύκος λύκον, but he does not think φὼρ φῶρα should be restored here. The Arabic of the Rhetoric however evidently represents the same Iambic line as appears in the Eudemian Ethics: اللص يعرف اللص والسبع يسكن الى السبع the thief knows the thief and the wild beast retreats to the wild beast. The word rendered "retreats to" may be a reminiscence of the parallel passage in Ecclesiasticus.

In another proverb 1383 b 24: δθεν καὶ ἡ παροιμία τὸ ἀπὸ νεκροῦ φέρειν Arab. has an interesting variation: ولو من الميت اكفانه and even from the dead his grave-clothes.

A curious proverb is quoted in 1399 a 27: τὸ ἕλος πρίασθαι καὶ τοὺς ἅλας. Arab. renders this: ليشتر الارض بما فيها let him buy the land with what is in it. This seems correct in sense, but is probably merely a paraphrase, if indeed the Arabic be not corrupt.

In the fable narrated in 1393 b 25 the translators might seem to have had before them rather more than our present texts. The Greek is: ἀλώπεκα διαβαίνουσαν ποταμὸν ἀπωσθῆναι εἰς φάραγγα, οὐ δυναμένην δὲ ἐκβῆναι πολὺν χρόνον κακοπαθεῖν. Arab. renders this: بينا الثعلب يعبر النهر اذ دُفع الى حومة فلما افلت منها بعد جهد طويل خرج فرمى بنفسه فى وهدة فتشحط فيها حينا while the fox was crossing the river, he got pushed into a mass, and when he had escaped from it after long trouble, he flung himself

into a ravine, and weltered there some time. It is probable however that the word "mass" represents a reading φάλαγγα, or else a false interpretation of φάραγγα; and that the lengthened form of this passage is due to an attempt to reconcile both renderings.

In 1382 a 8 after καὶ τὸ μὲν λύπης ἔφεσις, τὸ δὲ κακοῦ the Arab. adds: لاذ ذاك انما يشوق الى ان يوذى ويغيظ واما هذا فانه بزيادة يتشوق الى ان يضر for the former wishes merely to annoy and vex, whereas the latter rather wishes to hurt.

Ibid l. 19 after προαιρεῖταί τις ἄγειν Arab. adds: لان القول المتقدم فى الاتى بها يجور الذى يهوى الجور ههنا يصح for the previous discussion on those things wherein he that desires to injure injures holds good here.

In 1385 b 2 after ἢ γὰρ ὅτι αὐτῶν ἕνεκα ὑπηρετοῦσιν ἢ ὑπηρέτησαν Arab. adds: او يكونوا فعلوا اقل مما يجب او حيث لا يحتاج الى ذلك or may have done less than is proper or where it was not needed.

In 1396 a 5: ἄν τις δύνηται τὸ ὅμοιον ὁρᾶν ὅπερ ῥᾷόν ἐστιν ἐκ φιλοσοφίας — ῥᾷον is the reading of all the MSS., ῥᾴδιον was restored by Bekker from the Vet. Tr. The Arabic omits the words: هذا مذهب من مذاهب الفلسفة this is a process of the processes of philosophy.

In 1397 b 22: καὶ εἰ μὴ οἱ Τυνδαρίδαι οὐδ' Ἀλέξανδρος Arab. adds after Τυνδαρίδαι Ελένην: لولا فعل ابنى طندر[و]س بهلانى لم يكن فعل الاكسندروس. This gloss is a correct one, see Cope's note; but whether it comes from a MS. or not seems doubtful.

In 1609 b 25: ὁμοίως δὲ καὶ αἱ περίοδοι αἱ μακραὶ οὖσαι λόγος γίνεται καὶ ἀναβολῇ ὅμοιον Arab. has: وكذلك الاعطاف اذا كانت طوال تكون مهملة والتلبث ايضا بهذه الحال and likewise the annexions when they are long become loose, and the pause is of this nature. The word rendered loose مهمل can scarcely stand for λόγος: in 1410 b 32 it is is used for ἀλλότριος. Ac has ἄλογος: its most natural Greek equivalent would be ἀνειμένος.

In 1411 a: 5 οὐκ ἐᾶν περιιδεῖν τὴν Ἑλλάδα ἑτερόφθαλμον

γενομένην Arab. has: اشفق ان ارى I fear to see. The Arabic word would correspond well with ὀκνεῖν.

Doubtless there are other passages where a skilled Aristotelian scholar would be able to correct the text from this version; and some places may be noticed in which its readings strikingly confirm the conjectures of **Bywater, Spengel** and **Vahlen.**

1393 a 31: ἔστι δὲ τὸ μὲν παράδειγμα λέγειν τοιόνδε τι. so Ac: "quod sensu caret et rectissime emendavit Spengel πράγματα λέγειν" (Römer). Arab. has: فاما ذكر امور قد كانت and as for the narration of things which have happened. This clearly confirms Spengel's conjecture.

1377 a 28: καὶ εἰ τῷ πεπονθότι τὸ καλῶς ἢ δικαίως ὑπάρχει καὶ τῷ ποιήσαντι. καὶ τῷ πείσαντι ἢ ποιήσαντι Ac; the other MSS. corrupt this still further. Spengel corrected as above. Arab. has the true reading: فان كان هذا حسنا او عدليا من المنفعل فهو من الفاعل ايضا كذلك if this be fair or just on the part of the sufferer it is so also on the part of the doer.

1356 a 19: διὰ δὲ τοῦ λόγου πιστεύουσιν; τὸν λόγον Ac; τῶν λόγων Dett; Spengel corrected δι' αὐτοῦ δὲ τοῦ λόγου, and this Arab. has: اما ما يكون من التصديق من قبل الكلام بعينه as for the belief that is produced by language itself.

1356 a 20: ὅταν ἀληθὲς ἢ φαινόμενον δείξωμεν; Spengel added ἀληθὲς aftet φαινόμενον. Compare Arab.: فحيث نثبت حقا او ما يرى when we demonstrate a truth or what seems true.

1356 b 4 Spengel added to the text the words: τὸ δὲ φαινόμενον ἐνθύμημα φαινόμενος συλλογισμός from Dionysius. Arab. read them: والتفكير الذى يرى سلجسة ترى and the apparent enthy meme is an apparent syllogism.

In 1366 b 15 the words μικροψυχία δὲ τουναντίον which are bracketed by Spengel are omitted by Arab.

In 1386 a 12: καὶ τὸ ὅθεν προσήκεν ἀγαθόν τι πρᾶξαι κακόν τι συμβῆναι, **Vahlen** corrected ὑπάρξαι for πρᾶξαι, and both Spengel and Römer approve this correction. Arab. has: ان يضير المرء الى الشر من حيث تامّل ان يناله خير that a man should come to mischief thence whence he

hoped that good would befall him. It is improbable that this represents πρᾶξαι; more likely it stands for ἀγαθόν τι παθεῖν.

In 1388b 6: ὡς γὰρ προσῆκον αὐτοῖς ἀγαθοῖς εἶναι, ὅτι προσῆκε τοῖς ἀγαθῶς ἔχουσι, ζηλοῦσι τὰ τοιαῦτα τῶν ἀγαθῶν are thus emended by Vahlen: ὡς γὰρ προσῆκον αὐτοῖς ἀγαθοῖς εἶναι, ὅτι ἃ προσῆκε τοῖς ἀγαθοῖς, ἔχουσι, ζηλοῦσι κτλ. Arab. represents this emendation: فانهم كالذين هم قريب من ان يكونوا اخيارًا من قبل ان الاشياء التى هى قريبة او مشاكلة للاخيار موجودة لهم قد تدخلهم الحمية for they, as being near to being good, inasmuch as they have the things which are near (or appropriate) to the good, feel jealousy. Had not the translators had this reading before them, they could never suo Marte have made such good sense of the passage.

Another conjecture of Vahlen that is remarkably confirmed by Arab. is in 1402b 30: ἔστι δὲ οὐ ταυτὸ λῦσαι ἢ ὅτι οὐκ εἰκὸς ἢ ὅτι οὐκ ἀναγκαῖον, ἀεὶ δ' ἔχει ἔνστασιν τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ. οὐ γὰρ ἂν ἦν <ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ καὶ> εἰκὸς ἀλλ' ἀεὶ καὶ ἀναγκαῖον. Arab. has: وقد ينبغى ان يكون عنده مقاومة الذى هو بالاكثر فيقول انه ليس هو بالاكثر من الواجب لكن الواجب هو الاضطرارى اللازم فى كل حين now he must have (ΔEI for AEI) as an objection that which is more frequent; and say it is not more frequent than the likely [واجب in this translation regularly stands for εἰκός — inadequately], but the likely is the necessary, which is constant at all times.

Bad as this translation is, it is clear that the Syriac translator had before him the words inserted by Vahlen.

In 1397a 23: εἰ γὰρ θατέρῳ ὑπάρχει τὸ καλῶς ἢ δικαίως ποιῆσαι, θατέρῳ τὸ πεπονθέναι. Bywater (*Journal of Philology*, XVII, p. 72) observes that καί should be inserted before the second θατέρῳ. Our translator seems clearly to have read this καί as he renders the passage: فانه فاذا كان فعل احدهما حسنا او عدليا فالانفعال بصاحبه ايضا كذلك and if the action of the one be fair or virtuous, then the suffering in the case of the other must also be so.

Some unpublished Liturgica attributed to R. Saʿâdya Gaon

by

Dr. A. Neubauer (Oxford).

My lamented friend's literary career had much resemblance to mine. His life work was a critical edition of the leading dictionary of the Talmudic literature, by Nathan ben Yeḥiel of Rome, whilst I edited the first dictionary of the Bible according to the system of triliteral roots, compiled by R. Jonah (Abul Walid ibn Janah). We both were unjustly taken to task by an acute critic in the same periodical. After having completed his edition of the *Aruch Completum* and the prolegomena to it, the late Dr. A. Kohut devoted himself to the Arabic-Hebrew literature of the Yemen Rabbis, of which he brought out in a short time extensive monographs on Dhamâri's (1892) and Ibn Isaiah's (1894) commentaries (the latter rather homilies) on the Pentateuch. Both were reviewed by the present writer in the *Jewish Quarterly Review*, vols. V and VII (1893—1895).

I also tried to take up the same studies from a general side. Besides the two essays, my lamented friend devoted attention to Saʿâdya Gaon's liturgical productions, from which he published, also almost posthumously, the beautiful Hoshanah psalms[1]) ascribed to that prolific pionneer in Jewish science. In this brief article, I shall follow his steps, with the purpose of filling up some lacunae in the aforementioned essay, which I devote with sorrow and grief to his memory: תנצבה.

I. Saʿâdya's הושענות.

---

[1]) [The learned S. J. Halberstam has recently published in the new issue (vol. XXXIX, p. 111—112) of Graetz's *Monatsschrift*, some additions

Addition to vol. XXXVII, p. 210, of the *Monatsschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judenthums*. The Ms. of the Bodleian Library No. 2498 of my catalogue has the following introduction to the הושענות: [fol. 137] נהגו כל ישראל בכל מושביהם להעמיד תיבה באמצע בית הכנסת בכל יום ובכל יום ויום משבעת ימי החג מקיפין אותה בלולביהן ואומ אנא ייי הושיעה נא יזכר למובח שהיו מקיפין אותו במקנדש. ור סעדיה גאון זל התקין לכל יום מאלו התחנונים בדרך שיר לאמרם בשעת ההקפה . . .

The Ms. of the Bodleian Library Hebr. e. 11 (not yet catalogued), fol. 90, reads as follows: נוסח הושענא להעמיד התיבה באמצע בית הכנסת ובכל יום משבעת ימי חג הסוכות הם מניחין ספר תורה עליה ומקיפין אותה בלולביהן פעם אחת ואומ הושענא בכל יום הקפה וביום ז זפ כדרך שהיו מקיפין את המובה זכר למקדש ובעת ההקפה אומרין דברי תחנונים לכל יום וביום שונין הכל ואלו נם[חא] שתיקן רבינו סעדיה גאון זצל בכל יום.

Finally the Ms. 1145 (fol. 37 b) of my catalogue has the following superscription: נהגו כל ישראל בכל מקומות מושביהן להניח תיבה באמצע בית הכנסת ובכל יום ויום משבעת ימי החג מניחין ספר תורה עליה ומקיפין אותה בלולביהן ואומרין אנא ייי הושיעה נא . ובכל יום מקיפין אחת וביום ז מקיפין אותה ז פעמים כדרך שהיו מקיפין את המובח זכר למקדש וקד רחב ר סעדיה גאון זל אקאויל מחכמה מכצמה אלבנא יקאל ענד מא יטופו ובכל יום כצל ואליום אלו יהכו אלגמיע והדה נסכה דאלך.

We see that all three Mss. attribute the הושענות to Sa'âdya, which are identical with those given in the *Monatsschrift*, according to three Mss. in America, described by Rev. Dr. Alex. Kohut.

In another Ms. of a Yemen Siddur belonging to the Rev. Salomon A. Wertheimer in Jerusalem, which I had an opportunity to see, we read the following pieces, besides the Hoshanoth to be found in the Bodleian Ms. No. 2498 of the Bodleian Catalogue, before ליום הששי: ודע שרבינו סעדיה גאון זצל לא יכד

---

and emendations to Dr. Kohut's article, *l. c.* He informs us that S. Sachs, in vol. IV, p. 109, of the Hebrew annual *Ozar ha-Sifroth*, calls attention to these prayers from a printed Maḥsor, scarcely known. He also possesses a Yemen MS. of prayers in which the following superscription is to be read in the section containing the Hoshanoth:

סדר ההושענות . . . . וכבר התקין רבינו סעדיה הגאון ז"ל מאמרים ומיוכים לומר אותן בימים אלו . . . וזה נוסח ההושענות . . . The order is just the same in Halberstam's MS. The variants communicated by him are of interest. G. A. K.]

הושענות ליום ששי ויום שביעי מפני שיום טוב ראשון שלחג להיות בשבת או שבת שחלה בניסים אין אומרים בהם הושענות ואין ניטלין בהן לולב וכן יום שביעי שהוא יום הושענה רבה היו שונין כל ההושענות שאמרו אותן כל ימות החג לפיכך אם חל יום טוב ראשון של חג להיות בשבת אין אומרין הושענות באותה שבת כללי ובאחד בשבת שהוא יום טוב שני אומרים הושענות של יום א' ושדלנים ההקפות יום א' ואומרים הקפות יום ב' השייכא לאותו היום וכן ביום ג' לחג אומרין הושענות של יום שני .....
ליום ו' אנא הבורא עולמו .... ליום שביעי אנא המקדים לעולם.

This agrees with the Seder according to Sa'âdya in the Ms. of the Bodleian Library No. 1996 of the Catalogue. Next come the following liturgies for Hoshana Rabba, which are attributed to R. Sa'âdya Gaon:

תיקון הושענא רבא.

נהגו כל ק"ק ישראל לקום באשמורת הבקר בליל הושענא רבא לומר סליחות ותחנונים לפי שהוא יום החתום ובו נחתמין חיי האדם עצמו ומזונותיו הן לטוב הן להפכו לכן נהגו להרבות קצת בנרות ביום זה לדמותו ליום כפורים ומרבים תחנונים על המים כי בחג נידונים על המים וכפי צורך החיים כך המים באים לעולם ולפיכך מבקשים שיתברכו נשמי ברכה וביום זה ניטלין ערבה מלבד ערבה שבלולב ושונין בו כל הושענות ומקיפין שבע הקפות ומזכירין זכות שבעה כוריתי ברית כמו שנכתוב לפנינו בע"ה:

וראיתי לכתוב הסדר של יום זה על מכונו כדי להקל על ש"ץ המתפלל לומר הושענות על סדרן עד תומם ולא יצטרך לחפש אנה ואנה ידע שכל מה שנהגו לכתוב לפנינו כסדר ההקפות של יום זה הוא כפי המנהג שנהגו לכתוב בה ק"ק צנעת והוא מנהג קדמונים וזה היא סדר הכל בעזרת אל ישראל יקיים לנו בחיינו ובימינו אכיר:

הקפה הראשונה אברהם פזמון לרבינו סעדיה גאון זצ"ל:

יה איום זכור היום . ברית שבעת תמימיך . ברית אזרח אשר ארח בחקות דת ניאומיך . אב רחמן קרב זמן פדותינו ברחמיך . זכרנו ברצון עמיך : זברינו.

מחולל כל וכל יכול היה נדרש לדורשיך . והמצא והתרצה לעם דופקי דלתיך . בהזכירם זכות אברם וצדקת כל חסדיך . שעה ניבם בהקרבם . בלולבם לשחריך . זפרונו רחמנא אדכר לן . . . ויעבר . . . חתמינו . . . ענינו (פסוקים all).

הקפה שניה יצחק . ברית נפקד אשר נעקד להיעלות לפניך . כשה נאסר וגם נמסר עשות הטוב בעיניך . רצה נועו וחון זרעו בעת בואם לפניך ואם חובם ענה בם יוי עשה למען שמיך : זכרינו.

זכות יצחק בשחק חתום במדת הגבורה . תזכור אלי צור גואלי לעם שואל ממך עזרה . עקידתו וצדקתו משוך לעם בשמך נקרא . חתמם לטובה בנדבה אל נאזר בגבורה . מנחלתך וסגולתך לא תכלה רחמיך . רחמנא . . .

הקפה שלישית יעקב . למודך וגם ידידך ישראל לך מקורא . אשר

חלם והן שולם במרום לו מורא . אל אחד לך פחד . ויאמר מה נורא . זכור צדקו וגם נאקו . לשארית נשארה . נהלאה אשר נשאה זה כמה אימיך . זכרינו.

זכור אחוז וגם שבוץ . חתום במדת תפארת . מדת אמת באמת . ירושה לו וכיתרת . תפארתו בתומתו . תמיד לו נקשרת . ודמותו וצורתו . חקוקה בעטרת . הוא איש תם בשמך נחתם שמתו על כם ימינך . רחמנא . . .

הקפה רביעית משה . זכות משה אל תנשה חתום במדת הנצח . בזכותו וענותו . אויבינו תרציח . ובהר המור שיר מזמור נשיר ועל המנצח . אל נצח לנצח רחם עם רוממיך . זכרינו תורה תמימה ונעימה ירש עניו בהר סיני . עם אל איום ארבעים יום עמד שם עם יוי . להנחיל תורה . זכה וברה משמי מעוני . אל אמת הנחיל לעם נאמנו . צדקתו ותורתו . זכור נא משמיך . זכרינו . רחמנא.

הקפה חמישית אהרן . בזכות אהרן רון ירון עמך שאמרם הושענא . נחתם בכבוד במצנפת נאה . לשמש ככהונה . בגדי פאר לפאר שמן לבש באמונה . הודו הראה לעם נכאה רם שוכן באמונה (במעונה marg.) ובזכותו ותפלתו תושיע לזעומיך . זכרינו.

בגדי קדש לבש לקדש לשרת בם לפנים לפני . ולבשם בבואו שם . כקדוש כמלאך יוי בקרבנותיו ועולותיו היה מכפר על עונו . תפלותיו ותחנונותיו . זכור היום לעם אמוני . ותטעם ותרגיעם במקדש הדומין . זכרינו רחמנא.

הקפה שישית פנחם . זכות פנחם המיוחס . במדת צדיק יסוד עולם . לברית קנא ויפלל עם קונה .המביא במשפט על כל נעלם . ותיעצר משלחת צר והיא נחבצר ברום עולם . הגם הלום ברית שלום חיים ועילום לכהונת עולם . ובזכותו לעדתו . קרב קץ ימיניך זכרינו.

בזכות מקנא היה עונה . לשועת עם מקודשיך . רצה אל חי בניחוחי . חלב קרבני לחמי לאשיך . ושה פורה שי למורא . יובילו אל נוה קדשך . חתמם לגילה וצהלה וקבצם למקדשך . הושענה ירחם נא לכנה אשר נטעה ימיניך : זכרינו . רחמנא.

הקפה שביעית דוד . זכור סגן אשר ננן . עלי עשור ונם נבל . בשיותיו וזמירותיו יהודון לך בכל תבל . לך נמשח ונגדך שח . נשוא לך עול וגם סבל . פדה נכאה מקוראה לך נחלה וגם חבל . להושיעה להרגיעה . תינלה ממרומיך : זכרינו.

בזכות דוד איש ידיד נחתם בכתר מלכותיך . תרחם וגם תנחם עמך ונחלתיך . ובזכותו הראה לעם נכאה בנין ביתך ונותיך . וזכות אבות מערבות זכר נא לעדתיך ונטלם ונשאם בזכות שבעה תמימיך : זכרינו.

זכור לנו אלהינו זכות דוד בנו ישי . ומגועו תצו חוטר לקבץ את מגורשי . ובזכותו אסוף נדחו ואת בני ואת נשי . ונגילה במלכותן ודברי נפלאותיך : זכרינו . רחמנא.

II. Liturgy on the Ten Commandments.

We know now from a fragment reproduced in the

Jewish Quarterly Review, vol. V, p. 708, that Sa'âdya, in a liturgy concerning the ten commandments, included the 613 precepts; we mentioned as such the liturgy beginning with the words אנכי אש אוכלה. There is another liturgical piece written by Sa'âdya, which contains the commandments and the 613 precepts. The Ms. Hebr. f. 20 (not yet catalogued, coming from Egypt; many letters are provided with vowel points), contains such a liturgy (alphabetical), which we deem worthy to be published, if only for the name of the author. The title is the following (fol. 57) סדר לעצרת עלי עשר הדברות לרבינו סעדיה הגאון שלימין (so) שלעיר מחסיה בן יסף זכ צד לב:

"Order for Shabuoth concerning the ten commandments by R. Sa'âdya the Gaon[?], of Mehasyah. son of Joseph, the memory of the righteous is for blessing." Next follows (fol. 57b) the liturgy, which we reproduce according to a copy made by Dr. Adolf Büchler, Professor at the Seminary of Vienna (Austria), during his stay at Oxford:

בשמך רחמ . אתא מרכבות קודש מרעיד גבנוניי . ברכב ררוחים
ואלפי שנאניי . גבר חכם בעז חייה לאמוניי . ביום השלישי ירד יי:
דברות עשר מחוג מעינו . השמיע וסדר למסלסלי דת קניינו . וישמעו
מאמריו ויקבלו הגיונו . דודי ירד לגנו: זעו מלכי תבל ויתעלפו בגהר .
חוצבו להבות אש ושוברו ברוש ותדהר . טוב הרכין דוק לגוי נזהר . וירד
יי אל הר סיני על ראש ההר: יראו ונרתעו משמע מלוליו . כשנים עשר
מיל נסו חייליו . לפר ועשן סיני וחרדו נגבליו . מפני אשר ירד יי עליו: עליו
שרת שכינת אל מעולם מחשה . שבטים כהוגבלו סביבותיו להרשה . וירד משה:
מתוך האש ניצק היה הדבר . נחקק על הלוחות סלעים משבר .
סגולים פצו לציר שמע קול המדבר . ואת הדבר אלינו את כל אשר ידבר:
עליון בשמעו דבריהם אשר או נדברו . פחדותם אשר פחדו שר כי גברו .
צו רועה למלא כברם כמו סיברו . הטיבו אשר דברו: קראם ממלכת
כהנים וידידיו נגידיו . רובי תורות הרציפם ודתי לימודיו . שעונים בעיטור
יום זה יודעי סודיו . כי ידבר שלום אל עמו ואל חסידיו: חם תלחל
מבהיק נגוהים . שחקו והסו דרי ארקים וגבוהים . וידבר אלהים: תלולי
שבעה מעינים ומנחלתם הסלולה . שיפרחים ושתי לכל אחד מסילה .
רקועה ארעיש בהביטי מתי שמץ וכסלה . אנכי תכנתי עמודיה סלה:
קולות הרבה בעבים קבעתי . ציון שביל לכל קול וקול טבעתי . פענוח
עתידות ואותיות מאז הודעתי . אנכי הגדתי והושעתי והשמעתי:
ערכתי מעדנות כימה מקושרת בערץ . סיימתי מושבות כסיל מפותחות
בחרץ . נחית עיש על בניה הנחיתי בהרץ . אנכי עשיתי את הארץ: הא
מטה וחלו יסודי ארני . לעת מפי הגבירה קשבו נחולי למרוניי . אנכי יי:

בַּמָּה לעבודת אל תמים דעים . יחגנו בעיניך אילילים וכל תועים . טחויים עיניהם לא רואים ולא שומעים . הבל המה מעשה העתועים: חמנים אשר בחמה עמידתם . זוז בל יזוז ולא יצעדו ממקומותם . ועל כתף יוסבלו ולא ידעו במגמתם . וגם הטב אין אהם: השמר פן תסתכל בחיטוביהם . דחם ואל תפנה לראות רהביהם . געולים הם יבערו ויכסלו עובריהם . כמוהם יהיו עושיהם כל אשר בוטח בהם: בהם בוזה וכלם והחרים . אבד ולהט אשר להם משחרים . לא יהיה לך אלהים אחרים:

את אלהים ירא פודך מכל צוקה . בהזכר שמו גועשת ורועשת ארקה . גונב מזה נידון בעפה ונמסר לעלוקה . וכל הנשבע מזה כמוה ניקה: דברים שאין האש מכלה ומחרימה . החל שביעת שקר תכלה בחימה . ונקי כפים ובר לבב משכירתו שלימה . אשר לא נשא לשוא נפשי ולא נשבע למרמה: זכור כנאמר לא תשא רעשו גביהים . חרדו הצורים והיצרים מתבלהים . טעם פי מלך שמור ריצה כמהים . ועל דברת שבועת אלהים: ישנבך ועליך ישישה . כבדך את שמו לשוא מלעמסה . לא תשא.

לא תשא לשוא שם אדיר ונערץ בסוד קדישים רבה . הנזכר על האש והיא כבה: לא תשא לשוא שם ברוך וברכה מריק . הנו על הברק והוא מבריק: לא תשא לשוא שם גדול נביר ונעים . הנזכר על הגלגל והוא מרעים: לא תשא לשוא שם דוד צח ואדום . הנזכר על דממה דקה והיא חדום: לא תשא לשוא שם הסד ארקים . הנו על ההרים והם מתפרקים: לא תשא לשוא שם והוא שובבים רוצה . הנו על הולד והוא יצא: לא תשא לשוא שם זה זהרו מזריח . הנו על המזיק והוא בורח: לא תשא לשוא שם הכין ומיופה . הנו על החולה והוא מתרפא . לא תשא לשוא טהור ובטהרה מסתלד . הנו על הטל והיא מהילד: לא תשא לשוא שם יצר יסר ורקע . הנו על תשא לשוא שם כסוי בהשוקות . הנו על כנפים והם משיקים: לא תשא לשוא שם לפידים וקילות משך . הנו על לויית והוא נמשך: לא תשא לשוא שם ממית ומחיה . הנו על המת והוא חיה: לא תשא לשוא שם נותן ממשלה למושלים . הנו על הנחש והוא משלים: לא תשא לשוא שם כפק במחשה . הנו על הסוטה והיא נידונת דין קשה: לא תשא לשוא שם ערוך באיתות עשרים ושבעה . הנו על עקרה והיא יולדת שבעה: לא תשא לשוא שם פֶּלִיא משמות מפיענחים . הנו על פיסח והילם ועור והם נפתחים: לא תשא לשוא שם צניע בצבא קודש . הנו על ציץ נזר הקדש: לא תשא לשוא שם קדוש ומקדישי נוצר . הנו על קצף מלאך המות והיא מתעצר: לא תשא לשוא שם רחום ומרחם על כל מעבדים . הנו על רבוא רבוון והם עומדים: לא תשא לשוא שם שביבים נוצץ . הנו על שן כלע והוא מתפוצץ . לא תשא לשוא שם תפלה יתחנונים עונה . הנו המיד בשם יעקב ובשם ישראל מתכנה: לא תשא שם קדשו . בחול ובשבת הקדישו . זכור את יום השבת לקדשו:

לקדוש יי מכובד ונציר כבבת . מושקל ככל המצוות בתורה נביאים וכתובים בחיבה . נא עד אנה מאנתם שמור מצות משיבת . ראו כי יי

נתן לכם השבת: סגן כהונה כהישלח בנבואות. עירה לקץ חמשים ואחת ושמונה מאות[1]) . פילסה ככל החוקים בפרשי בנפלאות . ואה שבתותי קדשו והיו לאות: צג סיפר מהיר בדת מאירה . קידושה להודיע לפיקודי ברת . רשם בה מצוות מלא לבדו במקרא (marg. ל מלא כמקרא) . ואת שבת קדשך הודעת להם ומצוות וחוקים ותורה: ותור שַׁנן בשכבך ובקומיך בחיבת . תסגֶינה כימי העץ ימיך ותוצר בכבת . וכיר את יום השבת:

תחוללת והורך מתאימיך. שי לְיַקרם תוביל מנעמיך . רָבוּד אל תועף בנאמיך . שמע בני מוסר אביך ואל תטוש תורת אמך: קישבתי בן על הירו חמש מאות לקיימו . צויתיו ולא ישב במקומו ולא ידבר במקומו פניו לעמוד ובל יבריעו וישביר נאמו . בן חכם ישמח אב ובן כסיל תוגת אמו: עמוסי מעשה ידי להראם . שכר אשר צפנתי למכבדי אבותם לַמְלֵאם : נין ועירבי נחל לנקור ולהכאם . עין תלעג לאב ותבוז ליקהת אם: אם מולדת תברך אסמיך . לאביך הסכת להרבות ימיך . כבד את אביך ואת אמך:

כנפשך נפשו תראה במומה . יען כי כן כל דבר חכמה . טיפשי לב כחכי איש לשמה . דרך ירצחו שכמה: חקוקה לפני חטאת רוצח שֶׁכֶם . זרעו ותולדותיו כאילו ארב למו ויכם . ובראותי שופכי דם נמתי ולא אליכם . עד אנה ההיתתו על איש תרצחו כולכם: הנה כתיבה לפני לנצחים . דמעת העשוקים ובלא חטא נרצחים . גרימו להסיר מסוכי ולהחשותם מפציחים . צדק ילין בה ועתה מרצחים: מרצ בדישי כהידוש קצח . אשגבך אם תשמור חק לנצח . לא תרצח:

לא תרצח ותאבד נפש ותחניף ארץ בדם . ארור מונע חרבו מדם . ארור מונע חרבו מדם בתולים . וברוך מונע חרבו מדם נדה . ארור מונע חרבו מאשת לו נכורה . וברוך מונע חרבו מאשה זרה . ארור מונע חרבו מפריה ורביה . וברוך מינע חרבו מחבק חיק נכריה : ברוך מונע חרבו מדם נקי וחף . עבור להנצל מאף לא תנאף:

אבדון היא שוחת הדופים . באר צרה וצוקה ומדחפים . גולי עריות אשית לגידופים . ואומר לבלה ניאופים: דורשים הם מן האיטים והאשפים . והבל ותוהו המה נידפים . וליום קומי למשפט באישי נשרפים . והייתי עד ממכר במכשפים ובמנאפים: זורע עולה יקצר און עולב . חץ יורה ולא יוכל להשיבה לשלב . טיפי מים הניגרים ארצה לא יאספו להנלב . נואף אשה חסר לב: לב יהי לך בחוקי ואל יועף . כדת טרף אח אל תשאף . לא תנאף:

לאחת משבע גניבות אל תהי נחוץ . משלמי כָּפֶל וארבעה וחמשה לחוץ . נשק יצינה אל תָּרֶק ככפיר שחוץ . וגנב יבוא פשט גדוד בחוץ: סט לגנוב נפש להרג אדיקה . עורבי הפץ בחפץ ברשפי אעליקה . פרעון אָלָתי עפה להאניקה . כי כל הגונב מוה כמוה ניקה: ציפה לגנוב דעת

---

[1]) I. e. era of the destruction of the second temple, = 920 A. D.

אחיהו בהתלחשו . קשוב כנונב דעת העליונה בבקשו . רֵעיו ומְחַפיו כמוהו בְּהִוָּקשו . חולק עם גנב שונא נפשו :

נפשו שמרתי מקדם לתנוב . וציויתי לו לשמרה בלי לזנוב . לא תגנוב :

תדע כי על כל דבר אשר פיך מבקה . שני מלאכַי ילווך לכתוב ולחקה . רוע דיבה אל תוציא פן באפי תילָקה . עד שקרים לא ינקה : קיר טוחָיו אז אקרקר . צמרתו מבין הדסיי אעקר . פעלתי כל המרות ולא בראתי מדת שקר . מפֶץ וחרב וחץ שנון איש עונה ברעהו עד שקר : עוצם פיהו מלכזב כמרוני . סופו לקיים כל חוקי הידוניי . נואץ ומשקר יָפֵר כל חזיוני . דובר שקרים לא יכון לנגד עיני : עיני משוטטות בנאמני ארץ לייקר . ליית חיני הַגֵּה בה וחַקֵּר . לא תענה ברעך עד שקר :

כרמי חמר ובתי גזית וקרקעים . יסוד מסכיות וחלונות קרועים . טרפי צמחים ומעשה צעצועים . חמד רשע מצוד רעים : חיטוב בנות אם יתור לבך . זכור תזכור את בוראך ומציבך . ואז חדול תחדול ממכאוביך . אל תחמוד יפיה בלבביך : הן אני ניחלתי לצעיר ורב . דיני מבקים לשנות האורבים במארב . גם עם חמדתה חמוד דברי תורתיך ולך תערב . הנחמדים מזהב ומפז רב : רב בהיר דת תלמוד . אשלך ונועך אז יעמוד . לא תחמוד :

אילני פרות וגו" : אש קודחת במחניך ובתוך ערפל חקוקה בעיניך . גלופים בה עשר דברותיי למעניך . פן תשבח את הדברים אשר ראו עיניך : דרור קרא לצבאיו ממתנאה . הגבילם תחתית הר לחתנאה . ולפיד מלפיד ומראה ממראה . והשמיע יי את הוד קולו ונחת זרועו יראה :

זרותים העליונים על ראש ההר תלה . חמד לשבתו והעלהו לגדולה . טפוחים היו עליו כטבעת מקופלה . ועל הארץ הראך את אשו הגדולה : ירודים משבע מחיצות נראות . כפי כחו את כל אחד מראות . לא מפי מגיד קיבלתם נבואות . כי עיניכם הרואות : מראותי כל אלה ועמי נעזר . נעשה ונשמע נמתי על כל חוק נגזר . סבותי ואדע כי אין זולתו בגבורה נאזר . ועיני ראו ולא זר : על כן אקוה לזוכר חסדיו . פניו לראות בהדום יסודיו . צבאיו ירדו כהיגליתו בסין בהודיו . ונגלה כבוד יי וראו כל בשר יחדו : קהלות מפצל מקלות . רגשו ולא הטו עקלקלות . שמרו תורות חמורות וקלות . וכל העם רואים את הקולות :

Ueber die jüdischen Colonien in Indien

von

Prof. Dr. Gustav Oppert (Berlin).

Wann und wie die jüdischen Colonien in Indien gegründet wurden, können wir jetzt schwer bestimmen, denn sichere historische Angaben hierüber besitzen wir nicht, wohl aber existiren einige unbeglaubigte Traditionen, und wenige allerdings ächte, chronologisch aber schwer festzustellende und über diese Fragen keine Auskunft ertheilende Documente im Besitze der syrischen und jüdischen Gemeinden.

Als Ausgangspunkt für die Einwanderung der Juden nach Indien sind drei Ereignisse von Wichtigkeit: 1. Die Zerstörung des Reiches Israels und die Abführung der zehn Stämme in die assyrische Gefangenschaft durch Salmanassar, um 721 v. Chr.; 2. die Einnahme von Jerusalem, die Zerstörung des ersten Tempels und die Abführung der Juden in die babylonische Gefangenschaft durch Nebukadnezar um 586 v. Chr.; und 3. die Zerstörung Jerusalems und des zweiten Tempels durch Titus im Jahre 70 n. Chr.

Mit allen diesen drei Ereignissen haben Legende und Geschichte die Gründung jüdischer Colonien in Indien verknüpft.

Der Weg nach Indien lag den Juden offen sowohl zu Lande wie zu Wasser. Es ist wohlbekannt, dass König Salomo alle drei Jahre im Verein mit seinem königlichen Freunde Hiram von Tyrus Meerfahrten nach dem Lande Ophir unternahm. „Und Schiffe machte der König Salomo in Ezion Geber, bei Eloth am Ufer des Schilfmeeres im Lande Edom (26). Und Chiram sandte zu Schiffe seine Knechte, Schiffsleute, kundig des Meeres, mit den Knechten Salomo's (27). Und sie kamen nach Ophir, und holten von dort das Gold,

vierhundert uud zwanzig Talente, und brachten es dem Könige Salomo (28). Und auch das Schiff Chiram's, das Gold herbeibrachte von Ophir, brachte von Ophir sehr viel rothes Sandelholz und seltne Steine (X, 11). Und alle Trinkgefässe des Königs Salomo waren von Gold und alle Geräthe des Hauses im Walde Libanon von gediegenem Golde, das Silber wurde in den Tagen Salomo's durchaus nicht geachtet (21). Denn ein Tarschisch-Schiff hatte der König im Meere mit dem Schiffe Chiram's, einmal in drei Jahren kam das Tarschisch-Schiff beladen mit Gold und Silber und Elfenbein und Affen und Pfauen" (22) [1]).

Die oben angeführten Waaren weisen auf Indien, denn Gold, Sandelholz, seltne Steine, Elfenbein, Affen und Pfauen sind indische Produkte. Sandelholz und Gold weisen aber speziell auf Südindien. Sandelholz kommt nämlich von der Malabar Küste, und unfern von dort und im benachbarten Mysore besassen die alten Indier Goldbergwerke. Merkwürdigerweise enhält 1. Kön. X, 22 die älteste Erwähnung eines alten Dravidischen Wortes. Das biblische Wort für Pfauen, *tukkiyyīm* im Hebräischen, ist Dravidischen Ursprungs und von *tōgai, tōka*, Pfauenschweif und auch Pfau abgeleitet. Muziris war der bedeutendste Hafen Malabar's, von wo das Sandelholz verladen wurde; es ist identisch mit Muyiri-kōṭṭai oder Cranganore, wo sich, wie wir sehen werden, die Juden später niederliessen.

Für den Handelsverkehr nach Indien bestand schon frühzeitig auch ein Weg über Land. Die der Königin Semiramis und dem Könige Sesostris zugeschriebenen Eroberungszüge nach Indien gehören allerdings in das Gebiet der Mythe, aber setzen doch die Kenntniss eines Landweges dorthin voraus, das persische Reich des Darius Hystaspes grenzte aber an Indien. Alexander der Grosse unternahm nach dorthin seinen berühmten Kriegszug, und Jahrhunderte nach ihm beherrschten gräko-baktrische Könige Nordindien. Griechische und jüdische Kaufleute standen in intimen Handelsbeziehungen zu Indien und besassen an vielen Orten daselbst Commanditen. Schon damals beklagte man, wie aus Plinius hervorgeht, den Abgang der edlen Metalle nach Indien. Die Namen

---

[1]) S. 1 Kön. IX, 26–28; X, 11, 21, 22; II Chr. VIII, 18; IX, 10.

mancher der gewöhnlichsten Handelsartikel bezeugen ihren indischen Ursprung. So ist das Wort Reis, ὄρυζα im Griechischen, dem Dravidischen *ariśi* entlehnt, denn dieses Korn stammt aus Indien und wurde zuerst im hülsenlosen Zustand nach Europa versandt. Indigo, das *Indikon* der Griechen, ist, wie schon sein Name sagt, indischer Herkunft. Juden sollen es nach Sicilien verpflanzt haben, weil dieser Anbau aber nicht glückte, gab man ihn später auf. Caravanen mit indischen Waaren passirten schon in Urzeiten die Grenzen von Palästina, und an mit Gewürzen, Balsamholz und Ladanharz handelnde Midianitische Kaufleute wurde Joseph von seinen Brüdern nach Mizraim verkauft.

Geographische Hindernisse standen also einer Einwanderung über Land nach Indien nicht im Wege, wohl aber würde es den von Tiglat Pilezar, Salmanassar und Nebukadnezar aus Palästina in die Verbannung geführten Juden sehr schwer, wenn nicht unmöglich, geworden sein, in grösseren Massen aus der Gefangenschaft, wo sie streng überwacht wurden, zu entfliehen. Einzelne Individuen und Familien dürften allerdings die beschwerliche Reise angetreten und Indien erreicht haben, wie sich auch schon frühzeitig Juden in Central Asien und China ansiedelten [1]).

Der Seeweg war dagegen leichter zugänglich. Wir hören in der That vielfach von grösseren Landungen, jedoch ist es höchst unwahrscheinlich, dass wegen der Schwierigkeit des Transports und der Beköstigung solche Masseneinwanderungen haben stattfinden können.

Aus einem Excerpte einer angeblichen Chronik von Cochin entnehmen wir die Angabe, dass ein Jahrhundert vor Chr. die Nachkommen der von Salmanassar nach Mokka in Tehama bei Yemen verbannten Ephraïmiten unter Führung ihres Rabbi Simcha von Arabien nach Guzarat und Puna zu ihren dort ansässigen Landsleuten sich geflüchtet hätten.

Eine andere Legende besagt, dass die Nachkommen von Israeliten aus dem Stamme Manasse, welche Nebukadnezar fortgeführt hatte, sich in Malabar niederliessen. In Cochin erzählte man sich, dass über 10,000 Seelen, Männer, Frauen,

---

[1]) S. I. Chronik V, 26: II. Chr. XXXVI, 10, 20; II. Kön. XVII, 6; XXIV, 15; XXV, 6, 11, 21.

Priester und Leviten sich nach der Zerstörung des zweiten Tempels nach Malabar in das Gebiet des Herrschers von Cranganore geflüchtet hätten, und in den *Notisias dos Judeos de Cochim* findet sich die Angabe, dass die Abkömmlinge von Juden, welche sich 70 nach Chr. nach der Insel Mayorca begeben hatten, 70—80,000 an der Zahl, im Jahre der Welt 4130 oder 369 nach Chr., nach Indien auswanderten und an der malabarischen Küste sich niederliessen. Die *Bene Israel* versichern ihrerseits vor 1700 Jahren nach Indien gekommen zu sein.

Aus diesem Gemisch von Sage und Geschichte das Richtige herauszufinden, ist schwierig, vor Allem aber ist es nöthig, sich an Thatsachen zu halten.

Was nun die Juden in Indien betrifft, so theilen sie sich in weisse und schwarze Juden. Erstere haben ihre Race rein, ohne Beimischung mit Hindus, erhalten. Zu den weissen Juden gehören vor Allen die sogenannten Jerusalemer Juden in Cochin, die sich stets durch Heranziehung weisser Juden aus dem Westen, aus Jerusalem, Spanien, Deutschland etc., regenerirt und gestärkt haben, und auch ein Theil der *Bene Israel* in der Bombay Präsidentschaft, welche mehr abgesondert lebten.

Die schwarzen Juden sind theils die Nachkommen von Mischehen zwischen Juden und Eingebornen, theils zum Judenthum bekehrte Hindu und deren Abkömmlinge. Wie die euro-asiatischen Nachkommen der Portugiesen in Goa den Eingebornen in der Schwärze der Hautfarbe gleichen, so thun dieses auch die Mischlinge der jüdischen Race.

Die jüdischen Niederlassungen in Indien werden häufig von den Reisenden im Mittelalter erwähnt, u. a. von Benjamin von Tudela, Marco Polo, dem Araber Abulfeda und dem Franciscaner Mönch Odoricus.

Die in der Bombay Präsidentschaft ansässigen *Bene Israel* besitzen leider keine Documente und können über ihre Abkunft auch nur ungenügende Auskunft ertheilen. Sie behaupten vor ungefähr 1700 Jahren ihre nördlich gelegene Heimath verlassen und als Schiffbrüchige bei Chaul, 30 Meilen südlich von Bombay gelandet zu sein. Die Zahl der Geretteten betrug nur 14, 7 Männer und 7 Frauen, und von diesen sollen die heutigen *Bene Israel*, nach dem neuesten

Census 13,336 Personen, abstammen.[1]) Die indischen Prinzen nahmen die Fremden gastlich auf und liessen ihnen ihren Schutz angedeihen. Sie zogen anfänglich in die Dörfer von Konkan und an die Küste zwischen Bankote und der Bhorghat; später als Bombay englisch geworden, liessen sich viele in der Stadt daselbst nieder, und wohnen dort jetzt in grösserer Zahl.

Im Aeussern ähneln die *Bene Israel* den arabischen Juden, sie kleiden sich aber wie Hindus, tragen jedoch, wie die Muhammedaner, Beinkleider. Ihre Hautfarbe ist heller als die der Hindus, ihre Haare scheeren sie nicht ab wie letztere, die nur einen Haarbüschel in der Mitte stehen lassen, dagegen tragen sie Seitenlocken über den Ohren. Ihre Wohnungen gleichen in Bauart und Einrichtung denen der übrigen Einwohner, mit welchen sie zwar aus denselben Gefässen trinken, aber nicht zusammen essen. Bei ihren Mahlzeiten beten sie in hebräischer Sprache, im gewöhnlichen Leben aber sprechen sie meistens Marāthi, manchmal auch Guzarāti und Hindustāni.

Sie feiern jetzt alle jüdischen Feste, was sie früher nicht gethan haben, und ein Drittheil der Gemeinde beobachtet streng den Sabbath. Auf den Dörfern leben sie unter einander recht gesellig; wenn in einer Familie eine Geburt stattfindet, besuchen alle Nachbaren das betreffende Haus und werden daselbst mit süssen Leckerbissen bewirthet. Sie heirathen sehr frühzeitig wie die Hindus, die Eltern reguliren alles, und die Hochzeitsfeierlichkeiten, wobei sie viele Gebräuche den Hindus entlehnt haben, währen fünf Tage. Den ersten Tag darf der Bräutigam nicht ausgehen, er wird gebadet, seine Hände werden mit den Blättern der *Mendi (Lawsonia inermis)* roth gefärbt, sein Turban wird mit gelben und weissen papierenen Champaka *(Michelia champaka)* Blumen geschmückt, und er empfängt den Besuch seiner Verwandten, die sich im Hause regaliren. Am zweiten Tage werden alle Nachbaren ohne Ausnahme ins väterliche Haus geladen. Der Bräutigam reitet schön frisirt, im besten Anzuge und reich geschmückt, von einer Menge umgeben, nach dem Bethause, wo die Hochzeitsgebete

[1]) Diese Zahl scheint auch andere Juden miteinzuschliessen.

theilweise verlesen werden, und der Geistliche seinen Segen gibt. Dann reitet er nach dem Hause der Braut, wo ihn ihr Vater empfängt, und er sich mitten in die Versammlung hinsetzt. Hierauf überreicht er dem Brautvater die seiner Verlobten geschenkten Kleider und Schmucksachen, welche diese sogleich anlegt. Das Brautpaar setzt sich auf ein reines Tuch, und die Gäste stellen sich vor ihm auf. Der Geistliche füllt ein Glas mit Rebensaft, reicht es mit Segensworten erst dem Bräutigam und dann der Braut zum Kosten. Der Heirathscontract wird nun producirt, verlesen, von dem Schreiber und drei Zeugen unterzeichnet und von dem Bräutigam der Braut überreicht. Sie hält das Document an einem Ende, und er es am andern, er erklärt es für legal, faltet und übergibt es seiner Braut, die es ihrem Vater einhändigt. Dann wird noch einmal das Weinglas herumgereicht, die üblichen Gebete und Psalmverse werden gesprochen, und der Bräutigam steckt den Ring auf den Zeigefinger der rechten Hand seiner Braut. Mit dem ausgesprochenen Segen endet die religiöse Ceremonie, der Bräutigam empfängt die Geschenke seiner Freunde und Bekannten, und Festlichkeiten beschliessen den Tag. Am Abend des dritten Tages verlässt das junge Ehepaar das Brauthaus, er zu Pferde, sie in einem Wagen sitzend, und während Raketen und Feuerwerk abgebrannt werden, zieht es auf seinem Wege beim Bethaus vorbei, wo der Geistliche von Neuem es segnet, nach dem Hause des Bräutigams, wo es mit den eingeladenen Freunden das Mahl einnimmt. Die beiden folgenden Tage werden mit Festlichkeiten ausgefüllt.

Ehebruch kommt selten vor, trotzdem er nur gelinde bestraft wird. Der unschuldige Theil erhält die Scheidung und darf sich wieder verheirathen; doch kann dies auch der Schuldige thun, wenn er das nöthige Kleingeld besitzt, um sich die Bewilligung zu erkaufen. Polygamie findet sich in vielen Familien, aber selten heirathet ein Mann mehr als drei Frauen. Sonst haben die Frauen im Ganzen eine ziemlich angesehene Stellung, sie dürfen allerdings nicht die Synagoge besuchen.

Dem Tode folgt rasch das Begräbniss. Die Leiche wird ohne Sarg, mit dem Kopfe nach dem Osten gerichtet, drei bis vier Fuss tief vergraben. Manchmal werden dem Todten,

wie bei den Hindus, Reis, Milch und Kokusnüsse geopfert, wird und mit Mehl gemischtes Wasser gesprengt.

In ihren Synagogen hatten die *Bene Israel* bis vor Kurzem keine Thora, doch sind ihnen solche inzwischen von auswärtigen, jüdischen Gemeinden zugekommen, eben so wie auch Bibeln. Von den arabischen Juden haben sie für ihren Gottesdienst die Liturgie der Sephardim angenommen, auch besitzen sie Exemplare des am Ende des siebzehnten Jahrhunderts in Amsterdam gedruckten Cochinischen Gebetbuchs. Viele tragen auf ihrem Körper kleine mit Bibelsprüchen beschriebene Pergamentrollen, und noch unlängst waren sie der Zauberei sehr ergeben, und verehrten vornehmlich die böswilligen Gottheiten der Hindus. Der sogenannte *Mukadam* leitet ihre weltlichen, ein Geistlicher ihre religiösen Angelegenheiten; diesen beiden stehen gewöhnlich vier Aelteste zur Seite, die Gemeindeversammlung, zu der alle Erwachsene gehören, entscheidet entgültig alle wichtigen Fragen.

In Bombay befinden sich unter den *Bene Israel* auch Kaufleute und Ladeninhaber. aber viele sind Handwerker, vorzugsweise Maurer und Tischler, doch sind sie ebenfalls Grobschmiede, Goldschmiede und Schneider. Im Konkan beschäftigen sie sich mit Ackerbau und Oelpressen. Ganz besonders zeichnen sie sich als Soldaten aus. Sie dienen in fast allen Regimentern der Bombay-Armee und stehen in dem Heere im besten Ruf, so dass sehr viele als einheimische Offiziere ihren Abschied nehmen.

Gewöhnlich führen die *Bene Israel* zwei Namen, einen hebräischen und einen indischen. Unter Männern begegnen wir Namen wie Abraham, Isaak, Jakob, Ruben (am häufigsten vorkommend), Naphtali, Sebulon, Benjamin, Samson, Moses, Aaron, Elieser, Phincha, David, Salomo, Elias, Hesekiel, Daniel, Zadik, Hajim, aber nie einen Jehuda. Von Frauennamen sind die gebräuchlichsten: Sara, Rebekka, Rahel, Lea, Saphira, Milka, Mirjam, Hannah, aber nie eine Esther. Die hebräischen Namen werden bei der Beschneidung oder bald nach der Geburt, die indischen aber einen Monat später gegeben.

Die *Bene Israel* weisen mit Entrüstung die Benennung *Jehud* oder Jude zurück, und nennen sich nur *Bene Israel*. Aus diesem Grunde, sowie aus der Abwesenheit der Thora

bei ihrem Gottesdienste bis vor kurzer Zeit und dem Umstande, dass sie die späteren Bücher des hebräischen Kanons nicht besassen, meinen Viele, und ich glaube nicht mit Unrecht, dass wir in den *Bene Israel* Ueberbleibsel der zehn, in die assyrische Gefangenschaft gerathenen, Stämme erblicken dürfen. Jetzt haben sie sich allerdings in ihrem Ritus und Gebräuchen den übrigen Juden mehr angeschlossen.[1])

Die andere Gemeinde der weissen Juden befindet sich in Cochin, ebenfalls an der Westküste Indiens. Cochin liegt in Malabar im 9° 58 n. Breite und 76° 18′ ö. Länge von Greenwich. Dorthin kamen die Juden von Cranganore, das 18 Meilen nördlich von Cochin liegt.

Nach einer Ueberlieferung sollen im 3828sten Jahre der Welt und im 68sten nach Chr. ungefähr 10,000 Juden beiderlei Geschlechts von Jerusalem nach Malabar gekommen und sich bei Cranganore, Palur, Mahdam, Pulutto und anderen Ortschaften niedergelassen haben. Bei Weitem der grösste Theil, gegen 7500 Personen, blieb in Cranganore, wo ihnen der regierende Vicekönig Cēraman Perumāl mit Namen Bhāskara Ravi Varma, im 4139sten Jahre der Welt und 379sten Jahre nach Chr. Ehren und Privilegien ertheilte, und Joseph Rabbaān unter dem Titel *Śri Ānanda Mapla* als erbliches Haupt über sie einsetzte. Diese Vorrede und Schenkung wurde auf einer Kupferurkunde niedergeschrieben. Derselbe Perumāl theilte nachher sein Reich in acht Gebiete.[2])

Auf Verlangen wissbegieriger Holländer sammelte am Ende des siebzehnten Jahrhunderts Rabbi David in Cochin die historischen Angaben über die frühe Vergangenheit seiner Glaubensgenossen in Malabar und sandte einen hebräischen Brief nach Amsterdam, der zwar seitdem verschwunden, in einem lateinischen Excerpte uns aber gedruckt vorliegt.[3]) Dort heisst es: Nachdem der zweite Tempel zerstört worden war, möge er in unseren Tagen wieder errichtet werden,

---

[1]) Vergleiche über die *Bene Israel*: *The Land of the Bible,* by Dr. John Wilson, vol. II pp. 667—68.

[2]) S. Dr. John Wilson's *The Land of the Bible,* 1867, II, p. 678, wo ein Auszug aus dem Manuscripte des verstorbenen Bombay Civilisten T. H. Baber sich vorfindet.

[3]) *Bibliotheca librorum novorum collecta* a L. Neocoro et Henrico Sikio. Tomus II, pp. 868—872 Trajecti ad Rhenum MDCXCVIII.

wanderten von dort, aus Furcht vor der Wuth des Feindes, unsere Vorfahren, Männer, Frauen, Priester und Leviten, mehr als 10,000 der Zahl nach, und sie kamen in diese Regionen, ins indische Land, und es befanden sich unter ihnen sehr weise Männer. Und Gott verlieh diesem Volke Gnade in den Augen des Königs, der in jenen Zeiten in Indien herrschte, dieser bewilligte ihnen nämlich eine Provinz mit Namen שינגילי Singili, die auch ברנגנור Cranganore heisst, nahe bei der Stadt קוני Koni (d. h. Cochin), die sie allein ohne Beimischung von Fremden, bewohnten. Er verlieh ihnen auch ein königliches Fürstenamt, damit ihnen auf alle Zeiten in fortlaufender Reihefolge Könige vorständen. Dies ist Alles niedergeschrieben und mit dem Siegel des Königs gezeichnet und mit eisernen Griffel mit der Schärfe eines Diamants auf eherner Platte eingravirt, damit uns seine Nachfolger nie der Lüge zeihen, oder die Verträge abändern könnten. Dies geschah im Jahre der Erschaffung der Welt 4250, und diese eherne Tafel ist noch heute unseren Augen sichtbar. Diese Form der Regierung erhielt sich ungefähr 1000 Jahre, so dass Jedermann zufrieden unter seinem Wein- und Feigenbaum lebte. Es herrschten aber 72 Könige in dem Lande Singili. Während dieser 1000 Jahre kamen zu ihnen einige Juden von den Verbannten Spaniens, dieweil sie von diesem Fürstenthum gehört hatten, das den Juden bewilligt worden war. So kam R. Abraham ben Ezra, gleichfalls der sehr weise R. Samuel Levi von Jerusalem, und sein Sohn R. Jehuda Levi. Sie brachten mit sich nach Singili silberne Jubileumstrompeten, die nach der Zerstörung des zweiten Tempels übrig geblieben waren, und wir hörten von unseren Vätern, dass der unaussprechliche Name, *Schem hamphorasch*, auf diesen Trompeten eingegraben war. Endlich brach unter Brüdern aus dem königlichen Geschlechte Zwietracht aus, weil ein jeder die königliche Gewalt an sich reissen wollte. Einer von diesen ging zu einem der mächtigeren Könige Indiens, um seinen Beistand zu erflehen. Dieser zog mit einem zahlreichen Heer heran, das alle Häuser, Paläste und Befestigungen zerstörte, die Juden welche daselbst waren, vertrieb; auch viele tödtete und in die Gefangenschaft fortführte, so dass ihre Zahl bedeutend abnahm, und nur sehr Wenige von ihnen übrig blieben. Und von diesen Verbannten

erkoren Einige Koni, d. h. Cochin als ihren Wohnsitz; und wir wohnen heute in dieser Stadt, nur Wenige an Zahl. Es befinden sich auch unter uns von den Söhnen Israel's solche, die aus Castilien, Constantina, Aschkenas, Aegypten und aus der Stadt Tzoba herzogen, ausser denen, welche schon früher in dieser Gegend wohnten.

Ferner berichtet dieser Auszug, dass sich die Cochinjuden der spanischen Gebetsordnung bedienen, unter sich gewöhnlich hebräisch, mit fremden aber deren Landessprache reden; dass der indische König, welche ihren Vorfahren die Privilegien gegeben, Cēram Perumāl geheissen, und dass ihrem Führer aus Jerusalem, Joseph Rabāna, die Königswürde gegeben worden, dass sich diese auf seinen Sohn, seine Tochter und sein ganzes Geschlecht vererben solle, so lange die Sonne und der Mond bestehen würde.

Dieser Erlass des Cēraman Perumāl besteht aus 3 Kupfertafeln, von denen eine ungeschrieben ist. Der holländische Gouverneur Adrian Moens nahm ein Facsimile, machte mit Hülfe eines Brahmanen eine Transcription, und sandte zwei ungenaue Uebersetzungen 1771 und 1773 nach Europa. Das Facsimile mit Transcription und Uebersetzung ist im 14ten Bande von Dr. Büsching's *Magazin für die neue Historie und Geographie* zu Seite 132 abgedruckt.[1]) Anquétil du Perron, welcher 1757 Cochin besuchte, veröffentlichte einen uncorrecten Abdruck im ersten Bande seines Zend Avesta.[2]) Dr. Claudius Buchanan verschaffte sich ein Facsimile der zwei Platten im Jahre 1807, und deponirte diese später in der Universitätsbibliothek von Cambridge. Mr. F. W. Ellis vom Madras Civil Service übersetzte die Inschrift 1819, seine Uebersetzung mit Facsimile erschien aber erst 1844, lange nach seinem Tode, im zweiten Theile des 13. Bandes des Madras *Journal of Literature and Science* (pp. 1—11), im ersten Theile des-

---

[1]) „Nachrichten von den weissen und schwarzen Juden zu Codschin, auf der malabarischen Küste, gesammelt aus dem Briefwechsel mit dem Gouverneur und Director dieser Küste Herrn Adrian Moens, damals extraordinairen jetzt aber ordinairen Rath des niederländischen Indiens, und mit anderen Nachrichten verschiedener Schriftsteller verglichen durch Adrian Gravezande Predigern zu Mittelburg in Zeeland nun aus dem Holländischen ins Hochdeutsche übersetzt."

[2]) Siehe *Zend Avesta, ouvrage de Zoroastre. Traduit en Francois,* par Anquétil du Perron, Paris 1771, 3 Bände. 4°. Vgl. I, p. 170.

selben Bandes hatte Dr. Gundert die Inschrift in Tamil Buchstaben mit Uebersetzung und Commentar abgedruckt. Vordem hatte Mr. C. M. Whish, ein anderer Madras Civilbeamter ein Facsimile und Uebersetzung hergestellt, welche 1839 nach seinem Tode im *Oriental Christian Spectator* zu Bombay erschien. Eine Uebersetzung und ein getreues Facsimile hat der verstorbene Dr. A. C. Burnell im dritten Bande des *Indian Antiquary* veröffentlicht, und Dr. Eugen Hultzsch gab 1894 in der *Epigraphia Indica* eine neue Transcription mit Uebersetzung heraus.

Die Sprache des Documents ist Tamil, wie es früher an der Westküste gesprochen wurde, und die Schrift ist *Vaṭṭeluṭṭu*. Die Schenkungsurkunde trägt kein Datum. Nach jüdischen Angaben soll sie im Jahre der Welt 4139, A. D. 379, oder auch um 4250 der Welt und 490 A. D. erlassen sein. Das Jahr 379 hat viele Wahrscheinlichkeit für sich; 378 soll der letzte Perumāl, der einzige, welcher länger als 12 und sogar über 36 Jahre herrschte, zu regiren aufgehört haben. Die verschiedenen, als Zeugen handelnden Rāja können um diese Zeit alle in Cranganore zugegen gewesen sein, und dies 377 vom letzten Perumāl bewilligte Privilegium anerkannt haben, die uns vorliegende Schenkungsurkunde mag jedoch erst später niedergeschrieben sein, wodurch aber die Schenkung selbst nicht invalidiert wird. Das Diplom lautet transcribirt folgendermassen:

Svasti S'rī Kōkōnmai koṇḍān, Kō S'rī Pāṛkaraṉ Jravi Vaṉmar tiruvadi palanūrāyirattāṇḍum śeṅkōl naḍuttiyālaniṛa yāṇḍu iraṇḍamāṇḍaikkedir muppattāṛāmāṇḍu Muyiṛikkōṭṭu irundaruḷiya nāḷ pirasādiccaruḷiya pirasādam āvadu. Issuppu Iṛabbāṉukku Añjuvaṇṇamum peḍiyāḷum vāyanat tāḷum pākudamum Añjuvaṇṇappeṛum pagal viḷakkum pāvāḍaiyum andŏḷāganum kuḍaiyum

vaḍugappaṛaiyum kākāḷamum iḍupaḍiyum tōraṇamum tōraṇavidāṉamum śaravum mikkum ēlubattiraṇaḍu vīḍuperum kūḍakkoḍuttōm. Ulkun tulākkuliyum viṭṭōm maṛṛum nagarattil kuḍigaḷ kōyilkku irukkamaṛu ivaṉ iṛāmaiyum peṛumaṛu peṛavumāgacceppēṭṭoḍum śeydu koḍuttōm. Añjuvannam uḍaiyu Issuppu Iṛabbānukkum ivaṉ santati āṇmakkaḷkkum peṇmakkaḷkkum ivaṉ marumakkaḷkkum peṇmakkaḷaikoṇḍa marumak-

kaḷkkum santatippirakiriti ulaguñcandiraṉum uḷḷaḷavum Añjuvaṇṇam sa —

ntatippirakiriti. ‖ S'rī ‖ Ippari aṛivēṉ Venāḍudaiya Gōvarttaṇa Māttāṇḍan, ippari aṛivēn Veṇapalināḍ uḍaiya Kōtāi S'irikaṇḍan, ippari aṛivēn Ērāḷanāḍ uḍaiya Māna Vēpala Māṉavīyaṉ, ippari aṛivēn Vaḷḷuvanāḍ uḍaiya Irāyarañ S'āttaṉ ippari aṛivēn Neḍumpuṛaiyūrnāḍ uḍaiya Kōtai Yiravi, ippari aṛivēn Kīḻappadai nāyagam śeyyiṉṛa Mūrkkañ S'āttan Vanṛalaiśerikkaṇḍaṉ Kuṉṛappoḷaṉāya kīḻvāyk Kēḻappañ eḻuttu.

In deutscher Uebersetzung lautet es etwa wie folgt:

Heil und Glück! Der König der Könige, seine Heiligkeit Śrī Bhāskara Ravi Varma, der in vielen 100,000 Plätzen, das Scepter führt, hat an dem Tage als er im zweiten Jahre gegen das 36. Jahr in Muyirikōḍu sich aufzuhalten geruhte, diesen Gnadenakt erlassen.

Wir haben dem Joseph Rabbān Añjuvaṇṇan (als Fürsten thum) verliehen, so wie die 72 Besitzrechte, die Abgaben auf weibliche Elephanten und Reitthiere[1]), die Einkünfte von Añjuvaṇṇan, Taglampe, und breites Tuch, und Sänfte, und Sonnenschirm, und nordische Trommel, und Trompete, und kleine Trommel, und Portale und Guirlanden über den Strassen und Kränze, und dergleichen mehr. Wir haben ihm die Grund- und Wägesteuer erlassen. Überdies haben wir durch diese Kupferplatten bewilligt, dass, wenn die Häuser der Stadt dem Palaste Steuern zahlen, er nicht zu zahlen braucht, und er die übrigen Privilegien wie dieselben geniesst. Dem Joseph Rabbān, dem Fürten von Añjuvaṇṇan und seiner Nachkommenschaft, seinen Söhnen und Töchtern, Neffen und Schwiegersöhnen seiner Töchter in natürlicher Folge, so lange die Welt und der Mond besteht, sei Añjuvaṇṇan ein erbliches Besitzthum.

So weiss ich Govardhana Marttāṇḍa von Vēṇāḍ;
So weiss ich Kōtai Śrikaṇḍa von Veṇapalināḍ,
So weiss ich Mānavēpala Mānavīyan von Eṛālanāḍ,
So weiss ich Rāyaran Śāttan von Vaḷḷuvanāḍ,
So weiss ich Kōtai Jravi von Neḍumpuraiyurnāḍ,

---

[1]) Die Bedeutung dieser Stelle, so wie auch die des Endes der Inschrift ist sehr schwer festzustellen. Ich habe mich in der Erklärung von peḍiyāḷum vāyanattāḷum, der Auslegung des Herrn Dr. E. Hultzsch angeschlossen.

So weiss ich Mūrkkan Śāttan, Unterbefehlshaber des Heeres.

Die Schrift des Untersekretärs Vaṉ Talaiśēri Kaṇḍaṉ-Kuṉrappoḷaṉ.[1])

Obenerwähnter Bhāskara Ravi Varma soll der letzte Perumāl oder Vicekönig von Malabar, und der einzige gewesen sein, der mehr als 12 Jahre, in diesem Fall sogar über 36 Jahre regirt hat. Die Perumāle wurden nämlich nur auf 12 Jahre erwählt, am Ende dieses Zeitabschnittes bereiteten sie ein grosses Festmahl, und nachdem dies beendigt war, bestiegen sie eine besonders errichtete Tribüne, wo sie sich vor ihren Gästen den Hals abschnitten. Die Leiche wurde dann verbrannt, und ein neuer Perumāl erwählt. Nicht alle Perumāle endigten übrigens ihr Leben in dieser Weise, denn einige zogen sich vor Beendigung ihrer Regierungszeit in einen Tempel zurück. Nach Bhāskara Ravi Varma's Hinscheiden wurde Malabar unter die verschiedenen Vasallen des Perumāl, die späteren Rājas von Kērala vertheilt. Der Rāja von Cochin, welcher unter den Zeugen nicht erwähnt ist, wurde der Haupterbe. Die übrigen Fürsten, welche in der Zeugenliste erscheinen, sind die Prinzen von Travancore oder Vēṇāḍu, von Bembali (Veṇapalināḍu), der Samorin (Tamudiri) von Calicut, der Fürst von Valluvanāḍu und der von Pālghāt oder Neḍumpuraiyurnāḍu. Die beiden erstgenannten Prinzen repräsentiren den Süden, die beiden nächstkommenden den Norden und der Fürst von Pālghāt den Osten. Es sind demnach die bedeutendsten Rāja des Südens, Nordens und Ostens die Zeugen dieses Diploms, was wohl als Anzeichen für die hohe Wichtigkeit der Urkunde gelten kann, und auch auf die angesehene Stellung des neuen Häuptlings Joseph Rabbān hindeutet. Das ihm geschenkte Gebiet soll drei englische Meilen im Umfang gewesen sein.

Ausser diesen jüdischen auf zwei Kupferplatten eingravirten Schenkungsurkunden, welche zusammen mit einer vor mehreren Jahrhunderten angefertigten, uncorrecten hebräischen Uebersetzung beim jeweiligen Rabbiner von Cochin deponirt sind, existiren noch zwei andere ähnliche Urkunden, welche andere Perumālē zu Gunsten der in Malabar ansässigen sy-

---

[1]) Siehe Dr. E. Hultzsch.

rischen Christen ausgestellt haben. Da die jüdische Schenkung die älteste und der dieselbe machende Perumāl der letzte gewesen sein soll, so ist noch Manches der Aufklärung bedürftig. Die erste syrische Dotation befindet sich auf einer langen und breiten, auf beiden Seiten mit Vaṭṭeluṭṭu und Grantha Buchstaben beschriebenen Platte, gemäss welcher der Chakravarti Vīra Rāghava dem syrischen Grosskaufmann Iravi Korttan von Mahodeverpattnam und dessen Erben ein kleines Gebiet Maṇigrāmam einräumte. Als Zeuge erschienen hier vor den Fürsten von Vēnāḍu, Odonāḍu und Valluvanāḍu die Häupter der zwei brahmanischen Gemeinden von Panraiyūr und Cokiram (Chovaram) Die andere besteht aus fünf kleineren mit Tamil und Malayālam auf 7 Seiten beschriebenen Kupfertafeln, in denen ein syrischer Priester Maruvān Sapir Iso um 825 A. D. einer syrischen Gemeinde und einer von Isa dāta virai erbauten christlichen Kirche (Tarisapalli) ein Grundstück an der Seeküste bei Quilon schenkt. Der Palastvorsteher des Perumāl Sthānu Ravi Gupta hat die Schenkung genehmigt, sowie der zweite Fürst (Ayyan Adigal) von Vēnāḍu und die beiden jüdischen und christlichen Häupter Añjuvaṇṇan und Maṇigrāmam. Dieser schwer zu entziffernder Urkunde sind noch viele, theilweise unleserliche Unterschriften beigefügt, 11 Namen sind in kufischen, 10 in sassanischen Pehlevi und 4 in semitisch- Pehlevi Charakteren geschrieben.

Bemerkenswerth ist, dass der jüdische Prinz von Añjuvaṇṇan als Garant der christlichen Kirchenstiftung agirt, was wie schon Dr. Gundert bemerkt hat, auf ein freundschaftliches Verhältniss zwischen der jüdischen und christlichen Gemeinde schliessen lässt. Uebrigens wohnten in Quilon Juden. Dr. W. Germann (pp. 266—267) hat in seinem trefflichen Werke über die Kirche der Thomaschristen bezweifelt, das die von den Juden besessene Urkunde diesen gehört habe und dieselbe den syrischen Christen zugesprochen, zumal der 1549 verstorbene syrische Bischof Mar Jacobus dem damaligen portugiesischen Gouverneur von Cochin, Don Pedro de Sequeira eine dem Thomas von Jerusalem (Thomas Cane) ertheilte, mehrere Metalltafeln umfassende Privilegienurkunde übersandt hatte, die aber verloren gegangen sei; über dies sei, wie er meint, der Name Joseph Rabbān nicht bloss den Juden eigenthümlich,

er komme auch bei den syrischen Christen vor. Diese Einwendungen sind aber nicht stichhaltig, zudem findet sich nirgends ein Beleg für die Annahme, dass die Juden von Cochin eine ihnen nicht gehörige Urkunde sich später angeeignet hätten, vielmehr behaupten sie von jeher im Besitz derselben gewesen zu sein. Mit Bezug auf dies verloren gegangene, dem Mar Thomas gewährte Diplom scheint es unmöglich, dass dasselbe auf Joseph Rabbān lauten könne, wenn es zu Gunsten des Mar Thomas ausgestellt worden wäre.

Dr. Gundert hat zuerst in dem Worte *Añjuvaṇṇan* einen Namen vermuthet, und zwar den des Joseph Rabbān angepriesenen Gebiets, das unweit Cranganore sich befunden, obwohl sich dort kein so benannter Ort findet. Die jüdische Uebersetzung erklärt den Ausdruck, wie auch andere Ausleger, in der Bedeutung von "fünf Klassen". *Añjuvaṇṇan* ist unstreitig als Name aufzufassen und könnte den Juden als der daselbst ansässigen fünften Race gegeben sein, wie z. B. die muhammedanischen Lubbay denselben Titel führen. In der Urkunde bezieht er sich auf die Juden, wie auch aus der dritten Urkunde ersichtlich ist, wo der jüdische und christliche Regent von Añjuvaṇṇan und Maṇigrāmam respective Garanten der Kirchenstiftung sind. Obschon demnach Añjuvaṇṇan ursprünglich kein Ortsname gewesen zu sein scheint, mag es in der Folgezeit als solcher gebraucht worden sein.

Dass zwischen den jüdischen und christlichen Gemeinden zeitweilig freundschaftliche Beziehungen bestanden haben, ergiebt sich unter anderen aus einer bei Whitehouse in seinem *Lingerings of Light* titulirten Werke, wo sich die Notiz vorfindet (auf p. 76), dass die Juden und Christen alliirt gegen die Muhammedaner gekriegt hätten.

Das in der Inschrift vorkommende Muyirikoṭṭa ist identisch mit dem alten von Ptolemaeus angeführten Muziris, das am Ausfluss der Periar gelegen, einen ausgezeichneten Binnenhafen besitzt. Plinius nennt es *primum emporium Indiae*, woraus schon ersichtlich ist, dass es den Juden wohl bekannt war, und sie nicht zufällig dahin kamen. Der Ort heisst auch Mahadevapattana und Koḍuṅgalur (Cranganore), aus letzterem ist Cangalur durch Contraction entstanden, und hieraus ist das *Gingalan* (גינגלא) des Benjamin von Tudela, der daselbst 1000 Juden vorfand, das *Shinkala* des arabischen Schrift-

stellers Abulfeda, und das *Cyncilum* des Franciscanermönchs Odoricus entstanden.

1523 wurde Cranganore von den Portugiesen genommen und befestigt. Im folgenden Jahre griffen nach dem Berichte des Zeireddin Mukhdom die Muhammedaner die Juden bei Cranganore an, zerstörten ihre Häuser und Synagogen, tödteten eine grosse Anzahl, und vertrieben in Gemeinschaft mit dem Samorin von Calicut die Portugiesen aus letzterer Stadt. Dies geschah im Jahre d. Heg. 931 oder $15^{24}/_{25}$ n. Chr.[1]) Von den Thronstreitigkeiten, die zwischen den jüdischen Thronprätendenten, den beiden königlichen Brüdern, stattgefunden haben sollen, erwähnt Zeireddin, so wie auch später Moens, Nichts. Die fortwährenden inneren Zerwürfnisse der sich bekämpfenden weissen und schwarzen Juden, welche letztere ihre Abhängigkeit von den ersteren nicht länger ertragen wollten und gleiche Rechte beanspruchten, wozu sie die benachbarten Staaten zur Einmischung einluden, so wie die Angriffe und Kriege der äusseren Feinde, vornehmlich der Muhammedaner, führte endlich den Ruin des jüdischen Staates von Cranganore herbei. Was sich dort zugetragen und wie es sich ereignet hat, ist uns unbekannt. So viel ist sicher, dass die endliche Einnahme und Zerstörung der jüdischen Colonie in Cranganore für die Ueberlebenden ein so erschütterndes Ereigniss war, dass sie dieselbe mit der Zerstörung Jerusalem's und des zweiten Tempels verglichen. Nur Wenigen gelang es zu entkommen. Die einst blühende Stadt — nach Hamilton sollen dort 80,000 Familien gelebt haben[2]) — war eine Ruine geworden; und noch jetzt wird der Ort so von den Juden gemieden, dass kein Jude daselbst seine Mahlzeit einnimmt, und falls er sich am westlichen Ufer der Periar, wo das jüdische Cranganore gestanden, zur Mittagszeit befinden sollte, so begiebt er sich an das andere Ufer und kocht und verzehrt daselbst sein Essen. Der letzte und 72ste jüdische Herrscher Joseph Azar flüchtete sich 1565 mit wenigen Getreuen zuerst nach Nabo, und ging dann nach Cochin, wo ihn der regierende Rāja gütig aufnahm, und ihm rechts von seinem Palaste ein

---

[1]) Siehe *Asiatick Researches*, vol. V, pp. 8 und 22, London 1807, in Jonathan Duncan's *Historical remarks on the coast of Malabar*.

[2]) Siehe Alexander Hamilton, *An account of the East Indies*, Edinburgh, 1727, p. 321.

Stück Land zur Niederlassung schenkte; die kleine Ortschaft Mottancheri südwestlich von Cochin ward die neue Heimath der Juden. Der Ort nahm einen raschen Aufschwung, neue Wohnungen wurden erbaut, wo früher nichts gestanden, und die damaligen Vorsteher Samuel Castil, David Belilia, Ephraim Salla und Joseph Levi errichteten auf ihre Kosten eine Synagoge. Von dem obenangeführten Könige Joseph lebten noch am Ende des siebzehnten Jahrhunderts 5 Nachkommen in Cochin, 2 Männer und 3 Frauen, erstere sollen seine Urenkel gewesen sein, auch existirte noch eine von Ahron Azar stammende, aus einer Wittwe, zwei Töchtern und einem Sohne bestehende Familie. Nach einem andern Bericht soll Josia, der letzte Abkömmling aus dem Geschlecht des Rabbān Joseph im Jahre 5410 d. Welt, 1650 n. Chr. als Nasi zu Calicut gestorben sein.[1]) Die Grossmuth des Rāja von Cochin ist deshalb um so höher anzuschlagen, weil kurz vorher zwei seiner Vorgänger und mehrere Prinzen seiner Familie im Kampfe gegen muhammedanische und indische Feinde geblieben waren, so waren ein Rāja und zwei Prinzen in der Schlacht am 27sten Januar 1565 auf dem Felde der Ehre gefallen.

Der Holländer Johann Hugo von Lindschotten[2]) besuchte bald nach der Ankunft der Juden Cochin in den achtziger Jahren des 16ten Jahrhunderts und schreibt hierüber wie folgt: „Von Calecut bis nach Cranganor sind 10 Meilen, . . und daselbst haben die Portugaleser eine Festung. Von Cranganor bis nach Cochin sind 10 Meilen, und diese Stadt liegt unter dem 10. Grad, in der Stadt Cochin wohnen die Portugaleser und das einheimische Volk, als da sind die Malabarn und andere Indianer des christlichen Glaubens durcheinander. Sie ist beinahe so gross als Goa, sehr volkreich und wohl erbaut mit schönen Häusern, Kirchen und Klöstern. Ausserhalb Cochin unter den Malabarn wohnen auch viele Mohren, so des Mahomets Glauben, und ihre

---

[1]) Siehe F. G. C. Rütz, aus einem Extract von L. J. J. van Dort, in der *Allgemeinen Bibliothek* von J. G. Eichhorn, 2. Band, p. 583, Leipzig 1789.

[2]) Vgl. *Ander Theil der orientalischen Indien . . erstlich im Jar 1596 ausführlich in holländischer Sprach beschrieben durch Joan Hugo von Lindschotten auss Holland . . jetzo aber von neuem in Hochteutsch bracht*, Franckfurt am Main 1598.

Kirchen Moscheen genannt. Auch sind da grosse Mengen der Juden, welche sehr reich sind, und in ihrem Judenglauben leben, wie andere. Man findet an allen Orten in India Juden und Mohren in grosser Menge, als nemlich in Goa, Cochin und auf dem fussfesten Lande, deren etliche sind rechte Juden, etliche aber haben ihr Herkommen von den Indianern, welche vor Zeiten durch die Gemeinschaft der Juden und Mohren, zu denselben Secten gefallen sind. Sie halten sich in ihrer Haushaltung und Kleidung wie der Landbrauch des Orts, da sie sich niedergelassen haben, erheischt. Sie haben ihre Kirchen, Synagogen, Moscheen unter den Indianern und halten ihre Ceremonien wie ihr Gesetz ausweist. In der Portugalesen Städten und Orten wird es ihnen nicht öffentlich gestattet, ob er schon ein Indianer wäre, wie wohl sie mit ihrer Haushaltung, Weib und Kindern unter den Portugalesern wohnen, und täglich unter einander handeln und wandeln; heimlich aber in ihren Häusern mögen sie thun wie sie wollen, wenn sie nur Niemand Aergerniss dadurch geben. Ausserhalb der Stadt und auf den Oertern, da die Portugesen Nichts zu gebieten haben, ist ihnen ihre Superstition und Ceremonien frei zugelassen, nach dem es einem Jeden beliebt ohne einiges Einreden oder Hinderniss. Daselbst (in Cochin) haben die Juden sehr schöne steinerne Häuser gebaut, sind vortreffliche Kaufleute, und des Königs von Cochin nächste Räthe. Sie haben ihre Synagoge daselbst, sammt der hebräischen Bibel und dem Gesetz, dergleichen ich selbst in meinen Händen gehabt habe. Von Farbe sind sie meistentheils weiss, wie die in Europa, sie haben sehr schöne Weiber. Man findet etliche unter ihnen, welche sie im Land Palästina und zu Jerusalem zur Ehe genommen. Sie reden alle durch die Bank gut spanisch, halten den Sabbath und andere jüdische Ceremonien und hoffen auf die Ankunft des Messias."

Die Portugiesen erschienen 1500 zuerst mit ihrer Flotte unter Cabral vor Cochin, und drei Jahre später erbaute der berühmte Francesco de Albuquerque zum Schutze der neuen Factorei das Fort von Cochin. Im Jahre der Welt 5272, 1511 nach Chr., kamen die ersten spanischen Juden nach Cochin nnd erbauten sich daselbst eine prächtige Synagoge. Die Portugiesen zeigten sich aber immer sehr grausam und unduldsam gegen die Hindus und Juden und syrischen Christen,

die sie als Ketzer verfolgten. Als demnach die Holländer 1662 Cochin belagerten, verhehlten die Juden nicht ihre Sympathie für die Belagerer. Aber diese waren zu schwach, um die starke, gutvertheidigte Festung einzunehmen, ausserdem kam die Zeit des Monsuns heran; und sie mussten die Belagerung aufgeben. Die List eines Juden ermöglichte ihnen einen ungehinderten Abzug. Hierüber erstattet der Pastor Philippus Baldaeus,[1]) welcher dies Heer als Caplan begleitete, folgenden Bericht:

„Mit guter Gesundheit verliessen wir die Stadt Cochin, wie wohl zwar ohne Trommelschlag, gaben einem gewissen Juden ein gut Stück Geldes, dass er die übrige Zeit von der Nacht bis früh zu 6 und 7 Uhr die gewöhnlichen Glockenschläge sollte thun, den Feind wach zu halten, welcher wenig wusste, dass wir Landmüde waren, und unserer Gesundheit zum Besten ein Seelüftlein schöpfen wollten, dies Werk verrichtete der Jude getreulich. Dem Feinde war von unserer Abreise nichts wissend, zumal wir nicht einmal Abschied genommen hatten, und er ward auch unseres Hinwegseins nicht eher gewahr, bis die Sonne mitten im Himmel stand."

Die erbosten Portugiesen liessen ihren Zorn und ihre Rache an den Juden aus, sie fielen über sie her, viele wurden getödtet, andere flüchteten sich in die benachbarten Berge. Die Judenstadt wurde zerstört, die Synagoge geplündert und verbrannt. Bei dieser Gelegenheit soll die alte Chronik von Cochin, das *Sepher Hajaschar*, welche seit ihrer Ankunft in Cochin geführt sein soll, verloren gegangen sein, auch die Thora wurde aus der Synagoge fortgeschleppt, diese wurde später wiederaufgefunden, und zurückgebracht.

Sehr lange sollten indessen die Juden nicht in ihrer Bedrängnis bleiben. Schon im November desselben Jahres ankerte die holländische Flotte wieder mit einem ansehnlichen Heere vor Cochin, und es musste sich die Festung am 8 ten Januar 1663 ergeben. Am Tage nach der Uebergabe erschien eine portugiesische Fregatte im Hafen von Cochin mit der

---

[1]) Siehe *Beschreibung der ostindischen Küsten Malabar und Coromandel* ... durch Philippum Baldaeum . . Amsterdam, 1672, p. 115.

Nachricht, dass schon am 24 sten December des vorigen Jahres zwischen Portugal und den Generalstaaten Frieden geschlossen sei, und verlangte die Zurückgabe der Stadt. Obwohl der holländische Befehlshaber ohne Zweifel etwas davon gewusst, und wegen des nahe bevorstehenden Friedensschlusses seinen Angriff beschleunigt hatte, verweigerten doch die Niederländer die Zurückgabe, indem sie sich auf ein ähnliches Verfahren der Portugiesen bei der Eroberung Pernambuco's in Brasilien beriefen.[1])

Die Holländer zogen demnach triumphirend in Cochin ein, und als Text für die Festpredigt diente der Psalmvers CXLVII,12: „Preise Jerusalem den Herrn, lobe Zion deinen Gott." Dies war die letzte religiöse Feier, welche in der Jesuitenkirche vorgenommen wurde, denn unmittelbar darauf, wurde sie mit allen anderen katholischen Kirchen und Klöstern dem Erdboden gleich gemacht, die Franciscanerkirche blieb allein stehen. Die katholische Geistlichkeit wurde des Landes verwiesen, sie durfte aber ihre Reliquien und ihr persönliches Eigenthum mit sich nehmen.

Freie Religionsübung wurde nun den bisher unterdrückten Juden und syrischen Christen zu Theil, obwohl der katholische Karmeliterbischof von Cochin seine Intriguen gegen letztere noch nicht aufgab. Cochin war nach Goa die bedeutendste Besitzung der Portugiesen in Indien. In Goa war der Sitz der schauerlichen Inquisition, der viele Juden und syrische Christen fielen, und noch 1654 der syrische Bischof Athalla zum Opfer gefallen war. Von dem Verluste Cochin's hat sich Portugal nie erholt. Die Kunde von dem Bestehen der jüdischen Gemeinde in Cochin erregte das lebhafteste Interesse unter ihren Glaubensgenossen in Amsterdam, und im November 1685 verliess eine aus vier Kaufleuten, den Sephardīm Moses Pereira da Silva, Isaak Munkat [Mucata ?], Isaak Urgas und Abraham Vort, bestehende Commission Holland, um sich nach Cochin zu begeben. Sie verweilte hier eine Woche vom 21—27 sten November, und stellte sofort Nachforschungen über die frühere Geschichte und die zeitweiligen Verhältnisse der Cochiner Juden an. Auch versprach sie Hülfe, beschenkte die Gemeinde mit vielen

---

[1]) [Siehe darüber G. A. Kohut: „Les Juifs dans les colonies Hollandaises", in *Révue des Études Juives*, T. XXXI, p. 293—7].

Exemplaren von Bibeln, Gebet- und Rechtsbüchern, besorgte auch eine eigene Liturgie, die in Amsterdam gedruckt wurde. Ihre Sendung war sehr erfolgreich; zumal sich auch der holländische Gouverneur Gilmar Vosburg ihrer freundlichst annahm. Der Bericht dieser Commission erschien 1687 unter dem Titel *Notisias dos Judeos de Cochim mandadas por Mosseh Pereyra de Paiva, acuya Costa se imprimêraro.* [Em Amsterdam, Estampado, em caza de Ury Levy em 9 de Ilul 5447, in 4to.]

Unter der holländischen Verwaltung genossen die Juden in Cochin die Gunst der Regierung, als besondere Gönner sind zu erwähnen ausser dem vorgenannten Gelmar Vosburg seine beiden Nachfolger Heinrich Adrian von Rheede und Adrian Moens. Ersterer war Commandeur in Malabar von 1671—76. Schon bei der ersten Belagerung hatte er sich ausgezeichnet, als er die alte mit den Portugiesen verbündete Rani gefangen nahm. Er war wohl auch der erste, welcher eingehende Studien über das alte Reich von Cranganore anstellte und hierüber nach Holland referirte; der vorher erwähnte hebräische Brief nach Amsterdam wurde auf seine Veranlassung geschrieben.

Adrian Moens bekleidete ein Jahrhundert später, von 1771—82, denselben Posten, auch er stellte besondere Untersuchungen an über die alten jüdischen Colonien in Malabar, er stand mit verschiedenen jüdischen Familien im freundschaftlichsten Verkehr, und nahm grossen Antheil an ihrem Leben und Treiben. Er correspondirte über diese Angelegenheiten viel mit europäischen Gelehrten, und seine Notizen sammelte der Prediger Adrian Gravezande in Mittelburg und diese erschienen deutsch im 14ten Bande von D. Anton Friedrich Büsching's *Magazin für die neue Historie und Geographie*, wie schon oben bemerkt.[1])

Cochin wurde 1795 von den Engländern genommen. Anfänglich war dieser Herrenwechsel für die Verhältnisse der Juden nicht vortheilhaft; denn der früher von ihnen beinahe monopolisirte Handel blieb nicht ferner in ihren alleinigen

---

[1]) [Verschiedene interessante Notizen über die Juden in Malabar von Moens und Gravezande verfasst, sind handschriftlich vorhanden in der Columbia College Library in New-York. G. A. K.]

Händen, da sich viele Engländer jetzt niederliessen und eifrig Geschäfte betrieben. Doch haben sich allmälig die jüdischen Kaufleute von dieser Krisis erholt, die Sachlage ist für sie zusehens günstiger geworden, und die Gemeinde fängt an an Zahl und Vermögen wieder zuzunehmen.

In den Vorstädten Kalvati und Mottancheri südlich von dem Palaste des Raja von Cochin laufen eine halbe Meile lang die Strassen der Judenstadt. Den obern Theil haben die weissen, den niedern die schwarzen Juden inne, jede dieser Gemeinden hat ihre Synagoge. Die der weissen Juden wurde 1663 kurz nach der Vertreibung der Portugiesen durch die Holländer von Shemtob Castil, dem derzeitigen Vorsteher oder Mudaliar restituirt. Hundert Jahre später liess Ezechiel Rachabi, der Freund und Rathgeber des Gouverneur Moens den Boden der Synagoge mit weissen und blauen chinesischen Porcellanplatten auslegen. Im Innern, hinter einem reichen Vorhange und den Flügelthüren stehen fünf sehr schön geschriebene Pergamentrollen der Thora in silbernen Hüllen mit reichen Brocat bedeckt. Eine derselben schmückt eine goldene Krone, die vor beinahe einem Jahrhundert der dortige Resident Colonel Macauley der Synagoge zum Geschenk machte. Das Gotteshaus ist ungefähr 40 Fuss lang und 30 Fuss breit, und mit einem kleinen Glockenthurm versehen. Vor der Frauentribüne läuft ein hölzernes Gitter. In der Schule sassen bei meinem Besuche weisse und schwarze Jungen und Mädchen zusammen, während ein schwarzer Jude den Unterricht ertheilte.

Die meisten Häuser sind aus Backstein und ähneln im Innern wie Aeussern den portugiesischen Wohnungen. Aus Kalk geformte Pfaue, doppelköpfige Adler, kämpfende Hähne, Tigerjagdscenen und Krokodile sind beliebte Wandverzierungen.

Der Teint der weissen Juden ist sehr, beinahe krankhaft weiss, weisser als der der meisten Europäer, und fällt deshalb besonders auf. Viele sind blondhaarig und blauäugig. Den alten Männern geben ihre langen, weissen Bärte ein recht patriarchalisches Ansehen. In seinem Benehmen ist der Cochiner Jude sehr höflich und zuvorkommend.

Die Frauen verlieren bald ihre Schönheit, sie altern früh und kleiden sich nachlässig, ausser bei grossen Gelegenheiten, wie Hochzeiten, für die sie prächtige Gewänder aus Gold

und Silberfiligran anziehen und sich mit Juwelen und Goldschmuck bedecken.

Die jungen weissen Jüdinnen trugen früher einen der malabarischen Frauenkleidung ähnlichen Anzug, seitdem aber die schwarzen Jüdinnen denselben auch anlegten, zogen erstere seit 1860 die Bagdader Mode vor. Hierzu kam noch, dass die jungen Männer die unkleidsame malabarische Tracht nicht leiden konnten, und ihre Bräute nicht in Cochin, sondern von auswärts holten. [1])

Es existiren jetzt in Cochin eigentlich drei jüdische Gemeinden, die der weissen Juden, die der Halbjuden oder Mischlinge und die der schwarzen einheimischen Juden. Die Gesammtzahl derselben ist sehr gering. Nach dem letzten Censusberichte von 1891 befinden sich nur 1142 Juden in Cochin, freilich eine beträchtliche Abnahme gegen früher, wenn man den alten Angaben über die grosse Anzahl der Juden auch nur annähernd Glauben schenken darf. Allerdings haben Bürgerkriege, Verfolgungen und sonstige Calamitäten zu dieser Verringerung das ihrige beigetragen.

Benjamin von Tudela's Reisebeschreibung enthält eine der frühesten Notizen über die schwarzen Juden von Indien, Nach seiner Angabe wohnten ungefähr 1000 Familien in dem Lande, wo Pfeffer, Kaneel und Ingwer wachsen. Er beschreibt sie als ehrliche Leute, welche die zehn Gebote und die mosaischen Vorschriften beobachten, die Propheten lesen, gute Talmudisten sind und alle Gebräuche streng halten. Merkwürdigerweise hat man jedoch sonst bei den schwarzen Juden weder Manuscripte der heiligen Schriften noch andere Werke gefunden, mit Ausnahme allerdings von den schwarzen Juden in der Stadt Cochin, von denen Dr. Claudius Buchanan viele auf Baumwollenpapier, Pergament und Fellen geschriebene Manuscripte erhielt. Auch erwarb er sich ein auf 37 rothgefärbten Ziegenfellen bestehendes, 48 Fuss langes und eine Elle breites Exemplar der Thora, welchem der Leviticus und ein grosser Theil des Deuteronomium fehlte, das daher anfänglich 90 Fuss lang gewesen sein muss.

Im Inlande befinden sich noch in Angikaymal, Parur,

---

[1]) Ueber die Juden in Cochin vergleiche besonders Francis Day, *The Land of the Permauls*, Madras 1863, p. 336 ff.

Tritur, Muton, Maleh, Chenotta und Chennamangalam Gemeinden von schwarzen Juden.

Einen wirklich grossen Staat haben die Juden von Cranganore wohl nie gebildet. Die überzahlreichen Einwanderungen können, wie sie angegeben werden, auch nicht stattgefunden haben. Die Judenschaft von Cranganore bildete wahrscheinlich schon im grauen Alterthum, eine reiche, geachtete und einflussreiche Corporation, die sich durch ihr solides, intelligentes und anständiges Benehmen die Gunst und das Wohlwollen des regierenden Perumāle erwarb, und welchen Bhāskara Ravi Varma durch seinen Gnadenact Ausdruck verlieh.

Der wesentliche Unterschied, der in socialer Beziehung zwischen den weissen Juden von Cochin und den *Bene Israel* existirt, liegt darin, dass erstere vorwiegend Kaufleute, letztere besonders Handwerker und Soldaten sind. Beide gelten jedoch in ihren verschiedenen Sphären als ordentliche und gewissenhafte Menschen, und geniessen als solche eines guten Rufs und einer angesehenen Stellung in der Bevölkerung.

Obwohl somit die Gerüchte und Ansichten, welche über die Bedeutung der jüdischen Ansiedlungen in Indien verbreitet sind, sich als übertrieben erwiesen haben, so enthält trotzdem ihre Geschichte, so weit sie sich noch feststellen lässt, genugsam interessante Thatsachen um Theilnahme zu erwecken und wach zu erhalten. Die augenblicklich noch bestehenden Gemeinden sind in besseren Verhältnissen, und zeigt der neueste Census von Indien, eine vielversprechende Vermehrung in der Zahl der Familienangehörigen, vornehmlich ist dies bei den *Bene Israel* der Fall.

Hoffen wir, dass diese Besserung der Verhältnisse eine bleibende sein möge, wie denn von der Gerechtigkeit und dem Wohlwollen der jetzigen Verwaltung und Regierung in Indien das Beste zu hoffen ist.

Correspondence between the Jews of Malabar and New York a century ago

by

George Alexander Kohut (New York).

The following paper, read some four years ago before the American Jewish Historical Society, may serve to supplement Prof. Oppert's data on the Jews of India in the last few centuries.

The East Indies from time immemorial, remarks Mr. J. J. Benjamin II, have been inhabited by many different tribes. Of the most influential the following six are briefly summarized in his rather dubious itinerary:[1])

1) The *Bene Israel*, or the white Jews.
2) The Canarinz (derived from בנגנור?).
3) The Black Jews of Cochin.
4) The Banians.
5) The Parsees.
6) The Hindoos

Many attempts have hitherto been made to prove the lineage of the *Bene Israel*, who, according to tradition, claim to have been transferred to Ḥalah, Ḥabor, the shores of the Ganges, and the cities of the Medes in the ninth year of Hoshea's reign by the king of Assyria[2]). The arguments of

---

[1]) *Eight years in Asia and Africa, from 1846—1855, with a Preface by Dr. B. Seeman*, etc. (Hanover, 1859), p. 143; cf. however the excellent essays of Dr. A. K. Glover in the *Menorah Monthly*, vol. IV, p. 239—49; 359—365; 436—441; 520—524, and Dr. Neubauer in *Jew. Quart. Review*, I, p. 22 sq.

[2]) Cf. II K. XVII, 6; XVIII, 11, and Dr. Neubauer's remarks in *J. Q. R.*, vol. I, p. 15.

the successor of the famous Benjamin Tudela are convincing in this one instance and will throw more light upon the history of their claim, than some learned theories advanced by recent writers on Malabarian antiquities, who assume an apologetic attitude in discussing the much disputed subject, as if the origin of a timeworn fable were in question. The literature on the Jews of India, which includes adjacent localities, generalized by the name given to the entire Indian district: Malabar, is too extensive to be collected in this place.[1])

---

[1]) For fuller details concerning the Jews in Cochin, see the following authorities, of whom only the most important are here mentioned:

Jewish Intelligence of Feb. 1840; H. Wessely: מאמר מגיד חדישות — *Tractatus: Annuncians nova, i. e. Chronica Judaeorum Cochin* etc., in the periodical מאסף VI. 129; M. Paulus, in Eichhorn's *Allgemeine Bibliothek der biblischen Litteratur*, I (1787), pp. 925—934; F. G. C. Rütz: *Von einer hebräischen Chronik der Juden zu Cochim*, ibidem, II (1789), pp. 567—583; *Weitere Nachricht von der vorgeblichen hebräischen Chronik zu Cochim*, ibid., III (1790), p. 182; Joel Löwe: *Aus einem Chronik*, ibid., pp. 183—5; *Eine Duplik. die hebräische Chronik der Juden zu Cochin betreffend*, ibid., V. (1792) pp. 399—419; Büsching, in his *Magazin für die neueste Historie und Geographie*. XIV, pp. 123—152; P. J. Bruns: *Beitrag zu den Nachrichten von den Juden zu Codschin* in Eichhorn's *Repertorium für biblische und morgenländische Litteratur*, IX (1781), pp. 269—276; M. H. E. G. Paulus: *Ueber ein Schreiben von Hrn. Joel Löwe in Berlin, des Herausgeber's Nachricht von der hebr. Chronik der malabarischen Juden betreffend*, in *Neues Repertorium f. bibl. u. morg. Litter*, III (1791), pp. 393—400; L. I. J. van Dort: *Chronica Judaeorum Cochin Belgica versa, ex qua Germ. per Ritz. exque eo hebr. (cum Annott.)* per N. H. Wessely (1790/93); *Appendix, scil. Epistola Jecheskiel [seu Ezechiel] Rachabi ad Tobia Boas (a. 1761) cum notis Wessely*, in מאסף, VI. 258; A. 's Gravezande: *Geschiedk. narichten betr. de blanke en zwarte Jooden te Cochim, Kust v. Malabar, opgemaakt uit briefwissel. m. A. Moens en met and. schryvers vergelek* (Middelb. 1778), reprinted from vol. VI, pp. 517—86 of the *Verhandelingen van het Zeeuwsche Genootsch. v. Kunsten en Wetensch.*; *Vervolg der Geschiedk. narichten enz.* (ib., 1782), from vol. IX, pp. 515—74 of the same periodical; *Notisias dos Judeos de Cochim, mandados par Mosseh Pereyra de Paiva* (Amst., 1687); קענים דער יהודים פון קושין: *Kennis der Jehudim von Kochin geschickt durch M. P. de P., seu* צייטונג אוין אינדיא; *praef. est Isak Aboab.* (Amst. 1687). — For lack of space we must forbear mentioning more references to the older sources. They are noted with admirable exactness in Prof. Steinschneider's valuable *Catalogus librorum Hebraeorum in Bibl. Bodleiana* (Berolini 1852/60), *s. v.* Wessely, col. 2721—2724. The writer has in preparation a complete bibliography, comprising about 1000 items. There are many hitherto unpublished documents relating to the Jews of Malabar, as may be seen from the sub-

Only a few items relating to their history need here be summarised. The erudite archaeologist A. K. Glover, in an important series of articles, published in several volumes of the *Menorah Monthly* and the *Babylonian & Oriental Record*, referred to below, maintains that the first settlement of the Jews in Southern India(Malabar)dates back as far as 68 A. D. In their inscriptions at Kai Fung, bearing the date 1489, it is expressly stated that they came from Tieu-tschuh or India. Very characteristic is the sarcasm of a modern author on India, that the Jews must have slipped into China without being observed, wherefore the silence of authentic history on the subject. This remark is as unfounded as the attempt of the same writer to read the prosperity and material welfare of that Jewish community from a suggestive word in one of their inscriptions, indicating happiness. Of their numerous conflicting claims and chronological conceits, we may mention the views of the socalled "middle kingdom" Jewish colony, who confidently believed to have arrived during the *Han-period*, i. e. between 202 B. C. & 220 A. D.; this date, however, is positively refuted by archaeological evidence. Some fragmentary inscriptions from 1489 and 1511 A. D., found at Kai-fung-fu, inform us that they came during the dominion of Mingti, namely between 58 and 76 A. D. (Cf. Condier, *Les Juifs en Chine*, in *L'anthropologie*, Sept.-Oct. 1890, p. 549, where a full bibliography is given.) Even

---

joined notes taken from Roest's *Catalogue of the Libraries of G. Almanzi, Jacob Emden & M. J. Löwenstein* (Amst. 1868), pp. 354, 355:

No. 5179: **Moens, Adriaan**: Fragen an einige Juden in Cochin üb. ihre heiligen Bücher, Sprache, Gebräuche, Sitten etc., nebst Beantwortung, in holländischer Sprache. 25 Bll. Fol. — Unedirt. — Sehr interessant.

Moens' Mittheilungen, die Juden in Cochin betreffend, sind v. 's Gravezande in seinen *Geschiedk. narichten* etc. [v. *supra*, p. 421.] benutzt. Vorliegende Fragen sind jedoch nicht gedruckt. Ausserdem befindet sich hier 1°. die Abschrift des Patents des Kaisers Cheran Peroemel an Joseph Rabby [see *supra*, p. 405 sq.], wonach der Abdruck in Gravezande's erste Abhandlung; 2°. ein von Moens eigenhändig unterzeichneter Brief an 's Gravezande, datirt Cochim 1. Oct. 1780. (7 SS. 4°.)

No. 5187: **Pereira de Paiva, Mosseh**: *Relazion de las notizias de los Judeos de Cochin.* 9 SS. — Unedirt. — Höchst selten.

Some of these MSS. are now in the library of Columbia College (New York), and they seem most valuable and interesting.

the doubts of Mr. Glover are dissipated upon a careful perusal of their ancient records, which reveal the fact that the golden age of Judaism in China spans three centuries, from 1368—1640 A. D.[1])

The Jews of New York, it appears, interested themselves in the history of their eastern coreligionists towards the latter half of the XVIII century as the subjoined correspondence shows. Whilst no actually new facts are recorded in these letters, some importance may still attach to this Hebrew translation of the Royal Patent granted to Joseph Rabban about the end of the 4th century C. E. The original text is here much abbreviated.

Anquetil du Perron's transcription varies from the other published versions of the original, which even the natives could not interpret intelligibly.[2])

This charter of privileges, reproduced in Hebrew in the letter of the Jews in Malabar to the Jews in New York has a history:

It has been translated into Hebrew by a Rabbi Ezekiel[3]) under the personal supervision of a Brahman. The original text, of course, was transcribed into the square characters. Of this M. Anquetil took a copy(pp. 171 & 396 of his Zendavesta edition), with the desire to edit a French version, which plan, however, appears not to have materialized. Daniel de Castro, a Jewish merchant in London, likewise took along with him a copy

---

[1]) The literature on the Jews of China, their history, ritual and customs, is equally large. Suffice it to refer the reader to the following important sketches (besides the notes in the standard Histories of Graetz, Jost etc.): Frankl-Graetz's *Monatsschrift,* VII. pp. 462—7; several articles in Leeser's *Occident,* vols. I, 183—7; X. 37—39; XXII. 510—13; Dr. A. K. Glover's essays in the *Menorah Monthly*, vol. IV, 239—49; 359—365; 436—41; 520—4; V, 10—19; 144—151; VI, 91—7; 179—83; 248—51; 293—8; the same author's notes in the *Babylonian and Oriental Record*, vol. V, 138—41; 161—164; 179—182; 211—212; 229; 249; VI, 153—6 (cf. also, ibid. V, 131—34; VI, 274—6; 288); 209—13 and the sources there cited, such as the writings of Finn, Martin and others. The ritual has been well described by Zunz, Saphir, Geiger & Neubauer. (Cf. esp. *J. Q. R.* for 1895—6.)

[2]) Cf. Dr. Buchanan's *Christian Researches in Asia*, etc., p. 224; Graetz, *History of the Jews*, IV[2], p. 405; Schechter in *Jew. Quart. Review*, VI, 142 sq.; Oppert, *supra*, p. 405—6.

[3]) See bibliography on p. 421.

and translation of the inscription from Cochin, and submitted it to the eminent Hebraist, Dr. D. Kennicott. The text was in Hebrew square characters and punctuated. It is to be regretted that in the reproduction the words are not sufficiently separated from each other, so as to enable us to determine positively which Hebrew word corresponds to the Malabarian or Tamul version. To illustrate the variants in the copies made by M. Anquetil & de Castro, the following must suffice. The passage according to the original decree: שם מלך גוירה הרבה מאות אלף שנה — בנגור אַירַוי בַּרמן תִּירוַאדִ פַּלֵא נור אַיירטָא אַדִ מַנוֹדַרינוט — M. Anquetil reads: *Birri barmen tirvaddi palleh gour airte adde — Magoderikot.* These are evidently in Tamul, although some points of resemblance between the words here mentioned and in the *Alphabetum Grandonico - Malabaricum sive Samscrudonicum* (Romae, 1772, 8vo), undoubtedly exist. (For other notes, cf. *Repertorium*, ibid., p. 271.)

The superscription in Anquetil's version again differs from ours. His reads: העתקה של שפאד והו טם נחושת שנתן שִירַן פרימאל — *Translation of the Shefeed which is a copper-tablet, given by Sheran Perimal.* The title in our document (Appendix I), runs: (וזה) העתקה של טם הנחושת שנעתק מל' מלבר ללש' הק' — *This is the translation of the copper-tablet from the Malabarian into the holy tongue.* Of the copper-plate-text many translations exist. Büsching, (*l. c.*) Bruns, *(l. c.)* Benjamin, (in *Drei Jahre in Amerika*, p. 24 — 25) Frankl, (in *Monatsschrift für die Gesch. u. Wiss. d. Jud'th., XII*, 1863, p. 371) and others, have given German versions, none of which agree.[1]) For a full list of other attempts at transcribing and translating, see the bibliography of Prof. Oppert, *supra*, p. 405-406. It will doubtless interest many to collate our version, as contained in the epistle of the Malabar Jews, with the very faulty text published in Eichhorn's *Repertorium, l. c.*, which runs as follows:

נוסח שפא אידה שהוא טם נחושת מודה אני בשלומי לאלוה שאישה
ברצונו מלך בארץ ונשאתי ידי בקודם לזה אלוה הקודש [read: שעשה]
יעבשיו אירוי שם ברמן גור בפריטגמא הדין שהרבה מאות אלף שנים

[1]) See particularly Graetz, IV², p. 406; *Jewish Intelligence*. February, 1840 and Neubauer in *J. Q. R.* I, 22.

נהג ממשלתו ובתוך ששה ושלשים שנה לממשלתו במגודר פטנם יושב וגוזר זה היום בגבורה אמיץ ליוסף רבן חמשה מיני צבעוננם ללבוש וגם סום או פיל או גמל וקריאה לפניו לפנות הדרך ולעשות גרים מן אומות של מלבר ברצונו נריות ומצעות בארץ ומגדל הפורח וצל והצוצרות ולעשות אהלים לגדולה וכל מיני זמר וגם ארץ לשנים ושבעים בתים נתן ולעולם חפשים מן שבירות קרקע וחוץ מזה המדינה שיושבים שם יהודים ובתי כנסיות לכולם יוסף רבן יהיה מושל ולא יש שום שנוי וערעור בזה הגזרה שעשיתי בתוך טם של נחושת שנתתי לזה האדון יוסף רבן וגם לזרעו בנים או בנות או גיסו וזרע זרעם עד עולם עד שהירח מושל בארץ נתתי לזה האיש של המשה צבעים הוא יוסף רבן אמן ולזה עדים מלך טירואנגוט מלך תאבאבור ומלך בלי בוליאום ומלך ארגוט ומלך ממורי ומלך כולאמטירי והסופר שכתב ביליפיאין וחותם

וזה נעשה לבלייונם 3439 ועבשיו שנת התקכב שהיא לבלייונם 4961 דהיינו 1552 שנים

A tolerably good translation with commentary is then given by Bruns, *l. c.*

The reply from the Jews of New York, we regret not to have been able to obtain till now. It has most likely been lost with other documents of a similar nature, which Mr. Benjamin (in his travels in America, pp. 27, 31) mentions as containing references to this correspondence.

The following is a copy of a business letter which has been preserved and might prove of interest:

"*Cochin*, 13 Jan'y, 1790.

Mr. **Solomon Simson**, New York,

Dear Sir:

I embrace the opportunity of acknowledging the reception of Your favor of December '88, and duplicate of Yours of January '87, the original not having come to hand.

Jan. '87. Am obliged for Your generous offer of service and am sorry that I had not the pleasure of seeing Mr. Haley to whom and Capt. Moore I think myself much indebted for their recommending me to Your acquaintance. As Mr. Haley is not here to refer to for the particulars concerning the trade of Your place, I shall say little on that subject, except acquainting You that trade here is declining so fast as puts it beyond any hopes of its answering to our mutual or even to one of our advantages.

Dec. '88. Am happy to learn that Mr. Haley has reco-

vered. My respects to him. My respects also to Capt. Helme, am obliged for all the information You gave and *agreeable to request enclose here the particulars of our persuasion.* Should Cap'n. Sarly touch at this port, he shall meet every attention from

Dear Sir

Your most obedient and devoted H. Servant

שמואל בן מהורר אברהם וצ"ל

P.S. Saleth [?], the sort You required is not procurable here. Best compliments from my son Abraham Samuels and his spouse and Mr. Salomon Norden from London to You and all Your friends."

The words in italics probably allude to the letter in Hebrew, containing the account[1]) of the Jewish settlements in Malabar, drawn up by this שמואל בן אברהם of Cochin.

The document bears no date however; it left Malabar per steamboat for London, whence it was forwarded to New York by mail, on the 13th of January 1787, as the postmark indicates. Another epistle, dated January 13th 1790, addressed to the Jews in New York, discusses chiefly commercial questions.

Seven years later, in 1794, the Portuguese Jews of New York desirous of procuring further information concerning their fellow-believers in China, entrusted a letter to a Captain Howell, with the following directions, no doubt written in English:

"*New York*, Jan'y 22, 1795.

Sir: You have herewith a letter in Hebrew directed to the Elders of the Jewish Congregation at Cac-fong [Kai-Fung?] or Cac-fongford [Kai-Fung-Fu?], in the province of Honan; these people are not called Jews by the Chinese but are called *Tiaokin Kiao* by which name you will please to inquire for them. If you should not meet with any of them, then please to get some person to direct it to them in Chinese, agreable to the above. *Your complyance may bring some accounts from this people that may serve to amuse the literati* and will

---

[1]) The data recorded in our letter contradict the facts in Menasse ben Israel's *Mikwe Yisrael* and the remarks in the *Meassef*, for 5550 (1790). The former originates the immigration of the Jews into Malabar from Hammogel (Mongolia), the latter from Themau (Yemen).

in a particular manner oblige me. Sincerely wishing you a prosperous voyage and safe return, I am,

Sir,

Your H. & H. Servant

Solomon Simson."

This letter was directed to:

"*Ca'pn Howell*

Bound for China."

But it seems that the curious *literati* were never to be gratified by a line of recognition from the Jews of China, for the MS. was returned with the remark: "*Ca'pn. Howell could not discover them*".

Appendix I.

The Jews of Malabar to the Jews of New York.[1])

אלו המעשה של היהודים שבאו לארץ מלב"ר:

מגלות בית שני תו"בב שהיה בשנת ג' אלף תחב"ה ליצירה יצאו הרבה יהודים איש ואשה ובאו לארץ מלב"ר ונתיישבו בד' מקומות ואלה שמותם. ב"ננגור . . פא"קלור . . מדי פולוטה . . ורובם היה בננגור הנקרא שינ"גילי[2]) והיה תחת ממשלת שיר"ה פרימ"אל. ובשנת ד' אלפים קל"ט ליצירה שהם שע"ט לנוצרים ניתן להם מן מלך שיר"ה פרימ"אל ושמו איר"וי ברמ"ין חוקים ופרטנמאות בטם של נחושת הנקרא שיפ"רו[3]) למנהגם ולגדולתם. ובאותו הזמן היה להם ע"ב בתים בבננגור והנשיא שלהם שמו יוסף רבן. וזה המלך שיר"ה פרימ"אל שחילק בל ארצו ונתן לשמונה מלכים שהם מלך טירב"נגור . . בריבנגור [ברנגנור?] . . בליב"וט . . אר"גוט . . פלבט"שירי . . בולאם"טירי . . בורבינט . . ומלך קונין . .

וזה העתקה של טם הנחושת שנעתק מלשון מלב"ר ללשון הקודש. בשלום האלוה הוא מלך שעשה הארץ ברצונו. ולזה אלוה נשאתי ידי איר"וי ברמ"ין שגזר בפריטגא זה שהרבה מאות אלף שנים נהג הממשלה שנה ושני שנים בזה היום יושב בב"ננגור וגזר שהם ל"ו שנים נהג הממשלה שנה ושני שנים בזה היום יושב בב"ננגור וגזר שהם ל"ו שנים למלכותו. בגבורה אמיץ גזר. בגבורה אמיץ

הרשה ליוסף רבן ה' מיני צבע. תותא. רביבת פיל וסום. וקריאה לפנות הדרך. ולגייר מן ה' אומות. גר היום. מצעות בארץ. מצעות הקשוטים לגוי. ומגדל הפורח. צל. דמאן. חצוצרות. תוף שמכה בשני עצים. ואת הכל נתתי לו ולע"ב בתים ושבירות ארץ והמאונים

---

[1]) The entire text has been published by Dr. Frankl *l. c.* and Benjamin *l. c.* Dr. Kayserling in his *Gesch d. Juden in Portugal* (1867), p. 165, n. 2, publishes a portion.

[2]) Cp. Oppert, *supra*, p. 410—11.

[3]) Perhaps שיפאר, as above, p. 424.

עזב. ושאר המדינות שיש בהם תושבים ובתי כנסיות יהיה היה ראש ומושל. ובלי שום שינוי[1]) וערעור עשה טס הנחושת ונתן לאדון של ה" מיני צבעים הוא יוסף רבן לו ולזרעו בנים ובנות חתן וכלה. כל זמן שזרעו קיים בעולם. וכל זמן שהירח קיים. וזרעם יקיים ויברך האלוה. ולזה העדים ח' מלכים הנז' והסופר שכתב כילא"פיז וזהו חתומתו

ונתיישבו היהודים בכנ"גנור עד בא פורטוגיז וכיון שבא פורטוגיז היה להם לפוקה ולמכשול ויצאו משם ובאו בקוגין בשנת ה' אלפים שכ"י ליצירה ומלך קוגין נתן להם מקום לבתים ולבית הכנסת סמוך לפלאטין שלו כדי להיות להם לעזרה. ונבנה פה בית הכנסת בשנת ה' אלפים שכ"ח ליצירה ע"י ד' אנשים גדולים שמואל קשטיאל. דוד בלילא. אפרים סלח. יוסף לוי. ועדיין היו בגלות מפני פורטוגיז שלא יוכל לילך בחוקינו ולא יוכל לילך למחייתם במקומות שלהם והיה להם הרבה צאר עד שבאו אולנדיז בקוגין בשנת אלף תרס"ג לנוצרים ח' ינוארו ונתקררו דעתם והוו שקטים ונחים עם אנשי מלב"ר

בעזר בקוגין יע"א [יגן עליה אמן?]

ובשנת אלף תרפ"ו לנוצרים בא פא קוגין ד' אנשים מן [א]משטרדם משה פיריאירה. יצחק אורגש. אברהם בורטה. יצחק מוכטַ. והם יהודים ספרדים סוחרים וראו כל המקומות שיושבים יהודים ושמחו וכתבו ל[א]משטרדם כל הענינים וגם חסרון הספרים וכיון ששמעו שלחו מן ק"ק אמשטרדם מתנה לק"ק קוגין חומשים מחזורים ושולחן ערוך ואיזה ספרים אחרות [אחרים] ושמחו כל הקהל.

ומאותו הזמן היו לנו אוהבים באמשטרדם ואנו כותבים להם ומביאים ספרים שאנו צריכים עד היום ויש פה ספרים הרבה גמרות מדרשות וספרי קבלות ואין אנו בקוגין כל כך באלו הספרים. אבל אנו הולכים כפי השולחן ערוך שחיבר יוסף קארו ומנהגינו מנהג ספרדים. בקוגין אנו הנקראים יהודים לבנים שהם אנשים שבאו מגלות ארץ הקדושה תו"בב כמו מ' בתים וא' בית הכנסת ולא יש עוד בכל ארץ מלב"ר . . אבל יהודים הנקראים יהודים שחורים הם אנשים שנעשו במלב"ר מן גרות ושחרור ובלי שחרור בערבוביא. וע"ז אין אנו נותנים נשותינו [בנותינו] להם ואין אני לוקחים נשותיהם [בנותיהם]. אבל מנהגיהם ומשפטיהם הכל כמותינו ויושבים בשבעה מקומות.

בקוגין יש כמו ק"נ בתים וג' בית הכנסת. באנגי כאימל יש כמו ק' בתים וב' בית הכנסת פרעור יש כמו ק' בתים [ו]א' בית הכנסת מאלה יש כמו נ' בתים [ו]א' בית הכנסת טירטור יש כמו י' בתים [ו]א' בית הכנסת מוטס יש כמו י' בתים [ו]א' בית הכנסת

---

[1]) Dr. Kayserling's version in his *Gesch. d. Juden in Portugal* (1867), *l. c.*, has: שניו.

ליד השם הטוב הנבון אל מול פני האדון רבי שלמה שמשון
שמו לעד אבי"ר מעיר קונין לעיר ניויארק יע"א סוחר
ולור קרוב"ץ.

Appendix II.

The Jews of New York to the Jews of China.

ב"ה נייא יארק ר"ח שבט תקנ"ה באלף הששי
ליצירה
אליכם בני ישראל אקרם לשלום: אך טוב
וחסד ורב שלום

ראו ראינו וקרינו מספרי מסעות אשר נדפסו מחדש מן גלח אחד ערל שמו אלכסנדר גרימסטיאן: שהיה במדינתכם נקרא טשעני [חינא]: ומצא שם יהודים: והוא היה בבה"כ שלהם וראה שם י"ג פתחים לארון הקודש אשר בתוכו תורת משה: לכן בקשנו מאתכם לכתוב לנו אם אמת אתו: ולהודיע לנו מספר בני ישראל שיש שם ומאיזה שבט את [אתם]: ומאיזה עת אחר חורבן אתם גולים לשם: ומה מנהגכם: ואם יש אתכם ספרי תורות ושאר ספרים: ואם יש לכם שלוה או גלות: ומה מעשיכם: כמו שאנו קבלנו כתב מן ארץ מלבר מן אחינו ב"י: אשר המה יושבים שם בשלוה גדול: ויש להם נשיא אחד בשמו יוסף רבן: והרשה המלך מלבר לו ה' מיני צבע: ולגייר מן ה' אומות: והוא יהיה ראש ומושל על כל בני ישראל הגרים שם: כל זמן שזרעו קיים וירח קיים. ואגב הננו מודיע לכם שאנו יושבים בבאן מדינת אמעריקא בנייא יארק ובשאר מקומות כשלוה גדול: וישראלים יושבים עם ערלים על הדין דיני ממנוה הן דיני נפשות: בבאן יש כמו ע"ב בעלי בתים ויש לנו בה"כ הנקרא שאריית ישראל: ושאר מקומות עם בתי כנסיות וכולם יושבים בשלוה גדול: לכן אם יש אפשר לכם לכתוב תשובה עם מהות ונימום של מדינתכם והיה לנו לנחת גדול ולמשיבת נפש: ועלינו לשרתכם בכל אשר תצונו עלינו בה דברי הכותב הדורש שלומכם

הקטן אלכסנדר בר צבי ז"ל
הקטן שלמה בר יוסף שמשון ז"ל

ע"ש אם יש את נפשכם לכתוב לנו תשובה: אזי שימו בתככם בנייר חלק המונח בתיק אגרת זו אשר כתוב מבחוץ בלשון אנגלטירה לשמי ובודאי יגיע לידנו ממש

לעיר קעפאנג במדינת הָאנאן
ליד פרנסים וזקנים בעיר הנל בטשעני [*sic*].

Appendix III.

Translation:[1])

A.

"*This is the history of the Jews who came into the land of Malabar*:

At the time of the exile, after the destruction of the second Temple, which happened in the year 3828 after the creation of the world, many Jews, male and female, entered the country Malabar and settled in four different places, namely: Kangnur, Paklur, Modi and Puluta.

The majority established themselves in Kangnur also called Singili, which was under the dominion of the Sira Primal.

In the year 4139 after the Creation, *i. e.* 379 according to Christian chronology, they were presented by King Sira Primal, whose name was Irwi Barmin with laws and statutes engraved upon a copper-tablet, called Sepuru, [given in conformance] with their customs and for their exaltation. They had at the time seventy-two houses in Kangnur; their chief was named Joseph Rabban. This is the King Sira Primal, who divided his land and gave it to eight monarchs: they are called respectively: Tirbangur, (Travankore?), Kirchangur, (Cranganor?), Klichut, Argut, Plaktshiri, Kulastiri, Kurbint and King of Cochin (קוגין[2]).

The following is a translation of the copper-tablet from the Malabarian into the holy tongue:

"In the peace of God, the King, who created the earth according to his will! To this God, I, Irwi Barmin, raise my hand in oath, [to him] who reigns since so many hundred-thousand years, [whilst] I preside about two years and a half in Kangnur (Cranganor), in the thirty-sixth year of my sovereignty.[3]) I have decreed with mighty authority, and

---

[1]) It will be observed that there is a great difference between this account and that of Prof. Oppert, printed above, p. 406 sq.

[2]) Cochin in other Hebrew documents is written: קוֹגִין; see Schechter in *J. Q. R.* VI, 141.

[3]) Mr. J. J. Benjamin II, in his *Drei Jahre in Amerika* (1859—62). Hannover, 1862, vol. I, p. 24, finds in the above quoted phrase an evidence of the Chinese belief in the Creation of the world.

have permitted with strong power to Joseph Rabban [the wearing of] five various colors[1]), Tuta, the riding upon elephants and horses, and the crying of the heralds to make way for him, to gain converts from the five nations[2]), who reside here, to lay carpets, [to use] divans as ornament, flying steeple[3]); flute[4]), trumpets, tymbal, which is struck with two sticks; all this have I granted to him and to the seventy-two families, [even] ground-rent and balance[5]) [for farming]. Over the other provinces, where there are colonists and synagogues, he should be leader and governor. Without any alteration or objection he prepared this brass-tablet and consigned it to the charge of Joseph Rabban, the lord of the five colors[6]), for him and his progeny, sons and daughters, son-in law and daughter-in law, as long as his descendants shall abide in the world, and as long as the moon endures. May God bless and maintain his successors. To this the eight mentioned Kings bear witness and Kulapis (Kilafis: כילא"פיז) the scribe, who penned this, and here is his seal."

The Jews remained in Kangnur, until the arrival of the Portuguese. These were offensive and annoying to them; therefore they emigrated from there and went to Cochin in the year 5326 of Creation. The King of Cochin set apart for them land for houses and a synagogue, in the vicinity of his place, that he may [the better] protect them [in case of need]. And in the year 5000, C. E. 1567, a synagogue was built by [the

---

[1]) The text is very obscure, consequently our rendering here and elsewhere can not be literal, as at times the meanings must be supplied. As Dr. Frankl already observed (in *Monatsschrift f. d. Gesch. u. Wiss. d. Judenth.*, l. c., p. 370, note), the author does not seem to be very familiar with the sacred tongue, for his style is faulty.

[2]) The Hebrew is unintelligible. As regards the privileges accorded them such as riding in the public thoroughfares (to this day forbidden in Persia) and the decoration of homes (likewise unpermitted in several African localities), see Benjamin's itinerary: *Acht Jahre in Asien und Afrika*, p. 263; *Drei Jahre in Amerika*, I, p. 25.

[3]) Probably a litter, suggests Dr. Frankl. (*l. c.*)

[4]) Benj. (*l. c.*) amends [illegible], not knowing how to read the text. Dr. Fr. (*l. c.*) leaves it unexplained.

[5]) Most likely a certain tax.

[6]) Perhaps a distinction of some sort, emblematic of royal dignity.

aid of] four eminent men: Samuel Kastial, David Belila (or Blilia?), Ephraim Selach, Joseph Levi. [But] they were still persecuted by the Portuguese, [so that] they could not live according to the law and carry on trade (their living) with the district inhabited by the Portuguese [Only after] the Hollanders came on the 8th of January 1663, were their spirits (condition) alleviated. Thus they lived peacably with the natives of Malabar.

With help [of God] in Cochin, which may the Highest One protect.[1])

In the year 1686 of the Christian era, four men came hither from Amsterdam: Moses Pereira, Isaac Urgas, Abraham Burton *(Burrata?)*, Isaac Mucata. They were Sephardic Jews, tradesmen who saw all the regions populated by Israelites[2]), and rejoiced, and wrote to Amsterdam [describing] the whole situation and the scarcity of books. And when the congregation in Amsterdam heard of it, they sent the community of Cochin a donation of Pentateuchs, Prayer-books, *Shulchan Aruch* and other books, and the whole congregation were very glad. Ever since that time we have friends in Amsterdam, we correspond with them and to this day they supply us with whatever books we need. Thus we now possess many books, the Talmud, Midrash and Cabbalistic works, yet we are still inexperienced [unlearned] in them. But we conduct ourselves according to the *Shulchan Aruch*, composed by Joseph Karo, and our rites are those of the Sephardim.

In Cochin we are called *the white Jews*, namely: the men, who came from the Diaspora of the holy land — may it be soon resettled and built up! We have about forty houses and one synogogue; there are no more in the land of Malabar. There are, however, other Jews, who are styled *the black Jews.*[3]) They are the lineage of those who

---

[1]) בקונין יע"א — Benjamin, *l. c.*, p. 26, left the abbreviated formula יע"א untranslated, since evidently he did not understand it. In Mr. Schechter's notes (*J. Q. R.*, VI, 142 ff.) קוּנין יע"א occurs often. It is perhaps an abbreviation of: יגן עליה אמן — May He guard it, Amen!

[2]) The clause: וראו בל המקומות שיושבים יהודים is left untranslated by Dr. Frankl. (*l. c.*)

[3]) There is a very extensive literature on the origin and existence of these

embraced the Jewish faith in Malabar as freemen or slaves, therefore we do not allow our daughters to marry them (we do not give our daughters to them for wives) and take not their women from them. Their customs and (religious) ways are exactly like ours; they live in seven cantons.

In Cochin there are about 150 houses [families] and three synagogues; in Angi Kemil about 100 houses and two synagogues; Parur has about 100 houses and one synagogue; Sinut has 50 houses, one synagogue; Malah has about 50 houses, one synagogue; Tirtur has about 10 houses, one synagogue; Mutes (or Muts?) has 10 houses one synagogue.

To the hands of the honorable and wise gentleman, Rabbi Salomon Simson, from the city of Cochin to the city of New York."

Appendix IV.

B.

"*New York*, New Moon Shevath, 5555 in the sixth thousand of Creation.

I greet you, children of Israel with peace, [may] only happiness and the grace and fulness of peace [be your inheritance]! We have seen and read in the itineraries, which were recently edited by a Christian prelate, named Alexander Christian, who travelled in your land, China, that he found Jews there. He was in their synagogues, saw thirteen entrances to the holy tabernacle, wherein a scroll of the law was placed. We therefore request you to inform us whether he reports the truth, and to give us at the same time the number of the children of Israel who reside there; [to communicate to us] of which tribe you are; at what time after the destruction have you wandered there; what is your custom (מנהג); whether you are in possession of books of the Torah and other works; whether you abide in peace or in oppression and with what are you engaged. *In a similar manner we have received a letter from our brethren, the Jews*

---

tribes. Accounts may be consulted in Benjamin's interesting travels *Eight Years in Asia and Africa* and in the excellent work of J. Saphir, entitled: *Ibn Safir* (1866—1874), which contains precious information on the customs and ritual of the Oriental Jews. It is an authoritative index of Eastern Judean antiquities.

in the land of Malabar, who are in flourishing circumstances; they have a prince (נשיא) named Joseph Rabban; the King of Malabar allowed him four colors, permitted him to make converts from the five nations; he is the first and foremost [ruler] over all the Jews who dwell there, as long as his generation exists, as long as the moon endures.

Simultaneously, I inform you, that we here in America at New York and other places, live in great prosperity (peace); that Jews as well as Christians officiate as judges, in monetary disputes as in capital crimes. There are about seventy-two families here, we possess one synagogue, which is called "*Shearith Israel*"; in other localities there are other synagogues; all live in perfect harmony (peace). If it is possible for you to communicate to us information about the custom and rite of your province, it will afford us great pleasure; we are entirely at your disposal.

Such are the words of the writer, who wishes you well.

Alexander Hirsch.

Solomon, son of Josef Simson.

If you desire to answer us, then place your letter in the enclosed envelope, which is addressed in English, [that] it may arrive [at its destination] in safety.

To the city Kaifung, in the province of Honan, for the President and elders of that city in China."

Aus Qirqisâni's „Kitâb al-'anwâr w'al-marâqib"

von

Dr. Samuel Poznański (Berlin).

Durch Harkavy's Edition des ersten Abschnittes des *Kitâb al-'anwâr w'al-marâqib* (das Buch der Leuchten und der Aussichtstürme) des 'Abû-Jûsuf Ja'qûb al-Qirqisâni[1]) und durch die jetzt feststehende Thatsache, dass dieser karäische Autor in der ersten Hälfte des X. Jahrh. geblüht hat,[2]) ist das Interesse für ihn und seine Schriften von Neuem erwacht. Besondere Beachtung aber verdient das oben genannte Werk. Abgesehen davon, dass es das älteste vollständige karäische Gesetzbuch (كتاب الشرائع) ist,[3]) so hat es noch einen ganz besonderen Wert dadurch, dass es viele bisher unbekannte Ansichten der ersten karäischen Führer, wie 'Anân, Benjamin al-Nahawendi, Daniel al-Qumisi u.s.w., enthält und dass in den ersten vier Abschnitten auch Gegenstände, die nicht zur Gesetzeskunde gehören, erörtert werden. So handelt der erste Abschnitt von den jüdischen Secten, der zweite von der Notwendigkeit des Forschens und des Speculirens [in Betreff der Vorschriften der Thora]

[1]) *Memoiren d. oriental. Abteilung d. archäolog. Gesellschaft zu Petersburg*, Bd. VIII (1894) p. 247—321. Vgl. dazu Bacher, *Jewish Quart. Review* VII, 687—711.

[2]) S. Harkavy, *Studien u. Mittheilungen* III, 46. Vgl. Neubauer, *Mediaeval Jewish Chronicles* II, 249.

[3]) Aus 'Anân's ספר המצות besitzen wir nur Bruchstücke (s. Harkavy, *Zur Entstehung d Karäismus* in Graetz's *Geschichte d. Juden*, Bd. V, 3. Aufl.) und wir wissen nicht, ob es alle Gebiete der Gesetzeskunde umfasst hat. Benjamin Nahawendi's ספר דינים erstreckt sich nur auf das Civilrecht, wiewohl es möglich ist, dass es ursprünglich auch andere Teile enthalten hat.

und von der Berechtigung der Beweisführung ex ratione et analogia, im dritten werden die Ansichten der Sectirer widerlegt und im vierten die Wege, welche zur Erkenntnis der Gebote führen, gezeigt.[1]) Es ist daher nur zu wünschen, dass Harkavy, dem die jüdische Literatur im Allgemeinen und die karäische im Besonderen schon so viel verdankt, nun auch die weiteren Abschnitte herausgebe.

Den ersten Abschnitt hat Harkavy nach zwei Handschriften der Petersburger Bibliothek, die sich gegenseitig ergänzen und controlliren, edirt. Aber ausser dieser Bibliothek beherbergt auch das British Museum in London eine grössere Anzahl von Fragmenten des *Kitâb al-'anwâr w'al-marâqib*, aus denen Hirschfeld ein einziges Capitel veröffentlicht hat, ohne jedoch noch den richtigen Namen des Buches gekannt zu haben.[2]) An einer anderen Stelle[3]) gebe ich eine ausführliche Beschreibung dieser Fragmente, über die bisher wenig Klarheit geherrscht und von denen nur ein Teil als von

---

[1]) Die Ueberschriften dieser 4 Capitel lauten im Original (*Memoiren* p. 249): المقالة الاولى وهى صدر الكتاب; — الثانية فى ايجاب البحث والنظر واثبات حجة العقل والقياس; — الثالثة فى الرد على الافاريق واقاويلهم; — الرابعة فى الوجوه والاسباب التى يوصل بها الى معرفة الفرائض'

[2]) *Arabic Chrestomathy* (London 1892) p. 116—121. Vgl. dazu Bacher, *Rev. d. Ét. juiv.* XXV, 155; XXVI, 311 u. *Jew. Quart. Rev.*, l. c. 689.

[3]) *Steinschneider-Festschrift* (Leipzig 1896) p. 195—218. Gelegentlich sei bemerkt, dass zu den von mir dort (p. 214—218) erwähnten karäischen Autoren, welche das *Kitâb al-'anwâr* mit Namen citiren, noch einer hinzuzufügen ist. Ms. Brit. Mus. or. 2478 enthält ein Bruchstück einer im J. 1351 verfassten karäischen Compilation zu Deuteronomium in arabischer Sprache. Zu 33, 4 (fol. 141 b – 143 a) wird ein grosser Teil von Jefet b. 'Ali's Comm. z. St., der eine Polemik gegen die Geltung der mündlichen Lehre (תורה שבע"פ) enthält, wörtlich excerpirt und dann heisst es zum Schluss: وكثير مثل هذا يطول شرحه فمن اراد الوقوف عليه فلينظر كلام الشيخ ابى يوسف القرقسانى فى كتاب الانوار وكلام ففّ (= ابو الفرج فرقان بن اسد, ישועה בן יהודה) נזּ فى كتابه المسمّى תורה צוה לנו وكلام بن البرقمانى فى الردّ على الربانيين وكلام الدسترى (so) وغيرهم من המשכילים נזּ ושלום רב לאוהבי תורתך ואין למו מכשול.

Qirqisâni herrührend erkannt worden ist, und will hier nur kurz bemerken, dass sich im British Museum Stücke aus Absch. II—VI. VIII. X—XII finden. Ich teile nun im Folgenden weitere drei Capitel nach den Londoner Handschriften mit und will dazu Einiges vorausschicken.

Die ersten zwei Capitel, das 17. und 18. des III. Abschnittes, sind ms. or. 2524, fol. 50a—58a, entnommen. Sie sind in hebräischen Quadratlettern geschrieben und von mir in arabische transcribirt. Ihr Inhalt ist eine Polemik gegen die Anhänger der Lehre von der Seelenwanderung. Der Name dieser Anhänger ist nicht angegeben, doch erfahren wir ihn aus Absch. I Capitel 13, wo es heisst: „Auch wird von ihm ['Anân] erzählt, dass er eine Seelenwanderung angenommen und darüber eine Schrift verfasst hat. Wir werden nun diese Lehren im Folgenden anführen und widerlegen."[1]) Es unterliegt also keinem Zweifel, dass wenigstens ein Teil der in diesen Capiteln angeführten Argumente für die Seelenwanderung von 'Anân selbst herrührt.

In Cap. 17 werden zunächst die dogmatischen Gründe angeführt. Der Hauptbeweis, auf den sich auch die mu'tazilitischen Anhänger dieser Lehre gestützt haben, ist die Bestrafung der kleinen Kinder, eine Frage, die fast in jedem Kalâmwerke erörtert wird.[2]) Gott kann doch nur für begangene Sünden bestrafen, sonst wäre er ungerecht, wenn er also die kleinen Kinder, die doch nicht gesündigt haben, bestraft, so kann das nur für Sünden sein, die ihre Seelen in anderen Körpern begangen haben. Qirqisâni antwortet nun darauf, dass es

---

[1]) Ed. Harkavy, p. 313: وحكى عنه (اى عن عانان) انه كان يقول بالتناسخ وانه دوّن فيه كتابا غير انا قد راينا قوما من اصحابه يرون هذا الراى وسنذكر قول من قال بالتناسخ والتكرير والردّ عليهما فيما بعد. Vor 'Anân finden wir keine Spur von dieser Lehre bei den Juden und es ist daher am wahrscheinlichsten, dass er sie zuerst den Muhammedanern entnommen hat. Diese haben sie wohl direct den Indern entlehnt. Bemerkenswert sind die Worte Albêrûni's (*India*, Cap. V Anf.), dass die Metempsychose gerade so charakteristisch ist für die indische Religion, wie der Sabbath für das Judentum, die Trinität für das Christentum und wie der Ausruf „Es giebt keinen Gott ausser Gott und Muhammed ist sein Prophet" für den Islam.

[2]) Vgl. Frankl, *Ein mu'tazilitischer Kalâm aus d. X. Jahrh.* p. 38—41; Schreiner, *Der Kalâm in. d. jüd. Literatur* p. 29.

ebenso von Gott gerecht sei zu strafen und dann dem Beschädigten dafür seine Gnade zuzuwenden, der Kinder harrt eben für ihre Leiden die Glückseligkeit im Paradiese. Denselben Gedankengang finden wir auch bei dem karäischen Religionsphilosophen des XI. Jahrh., Josef b. Abraham al-Baṣîr, dem Qirqisâni ohne Zweifel als Quelle gedient hat.[1])

Im folgenden 18. Capitel werden die Beweise der Anhänger der Seelenwanderung aus der Schrift angeführt. Hier hatte Qirqisâni keine grosse Mühe sie zu widerlegen, da die meisten geradezu geschmack- und sinnlos sind. So wird z. B. von Jenen der Vers Gen. IX, 6 folgendermassen erklärt: „wer das Blut eines Menschen, das in einem Menschen vorhanden ist, vergiesst u.s.w.“,[2]) also ist es möglich, dass Menschenblut sich auch in einem Nicht-Menschen finden soll (nämlich wenn eine menschliche Seele in einen Tierkörper wandern muss).[3]) Auch die anderen Beweise sind nicht viel besser.

Die Lehre von der Seelenwanderung wird bekanntlich auch von Saadja erwähnt und ihre Anhänger als „Leute, die Juden genannt werden“ (oder „die sich Juden nennen“) bezeichnet.[4]) Ich habe bereits die Vermutung ausgesprochen,[5]) dass man unter diesen „Namensjuden“ ʿAnân und seine karäischen Anhänger zu verstehen hat, und diese meine Vermutung wird hier zum Teil bestätigt. Saadja führt nämlich

---

[1]) S. Frankl, *l. c.*

[2]) Merkwürdiger Weise findet sich eine ähnliche Deutung dieses Verses im Talmud (*Babli Sanhedrin* 57 b): מאי טעמיה דרבי ישמעאל דכתיב . . . . . שופך דם האדם באדם דמו ישפך איזהו אדם שהוא באדם הוי אומר זה עובר שבמעי אמו, also wird auch hier באדם als „im Menschen“ erklärt.

[3]) Die von Qirqisâni bekämpften Anhänger der Seelenwanderung haben also geglaubt, dass die menschliche Seele auch in einem tierischen Körper Platz finden könne. Dieser Ansicht waren auch einige Araber, s. Schreiner, *l. c.* 62. Vgl. auch d. folgende Anm.

[4]) *Kitâb al-ʾamanât* p. ٣٠٧: لعلني اقول ان قوما ممن ينتسبون بانيهودية وجدتهم يقولون بانكر ويسمونه التناسخ ومعناه عندهم ان روح ראובן تصير في שמעון وبعد ذلك في לוי وبعد ذلك في יהודה ومنهم ان اكثرهم يقولون وقد تكون روح انسان في بهيمة وروح بهيمة في انسان وشيء كثير من هذا الوسوس والتخليط الخ،

[5]) *Monatsschrift für d. Gesch. u. Wissensch. d. Judent.* XXXIX, 441—446.

auch einige Verse an, auf die sich jene Namensjuden stützen, und darunter sind auch solche, die Qirqisâni erwähnt, und zwar Ps. XXIII, 3 und Hi. XXXVIII, 14.

Das letzte der hier abgedruckten drei Capitel ist das 35. des V. Abschnittes, welcher über den Sabbath handelt. Es ist ms. or. 2579, fol. 42a—45a, entnommen und durchweg mit arab. Lettern geschrieben. Ich habe nun die Bibelcitate und sonstige hebr. Wörter in Quadratlettern transcribirt. In diesem Capitel wird die Frage erörtert, ob man am Sabbath ein mit nichthebräischen Lettern geschriebenes Werk lesen darf. Dieses Capitel ist insofern von grossem Interesse, als man daraus sieht, dass es zur Zeit Qirqisâni's Gewohnheit war, die Bibel und andere hebräische Bücher mit arabischen Lettern zu schreiben und sie mit hebräischen Vocalen und Accenten zu versehen. Bekanntlich besitzt das British Museum eine grosse Anzahl Fragmente von Bibelteilen, Bibelcommentaren und sonstigen Schriften, die in dieser Weise geschrieben und die sämtlich karäischen Ursprungs sind.[1]) Ich kann mich nicht der Ansicht Hirschfeld's[2]) anschliessen, nach der die karäischen Copisten die arabische Schrift wählten, um den Rabbaniten das Lesen ihrer Werke zu erschweren oder gar unmöglich zu machen. Denn erstens, fällt ja dieser Grund bei Bibelhandschriften weg, da hier die Rabbaniten auf die Karäer nicht angewiesen waren. Zweitens, hätten doch die karäischen Copisten ihren eigenen Glaubensgenossen auf solche Weise das Leben erschwert. Ich glaube daher die Ursache darin zu finden, dass es dem karäischen Vulgus in manchen Gegenden wirklich leichter war arabisch als hebräisch zu lesen, wie es ja umgekehrt auch bei Karäern vorkommt, dass sie ebenso wie die Rabbaniten arabische Werke mit hebräischen Lettern schrieben. Auch sonst bietet dieses Capitel manches Interessante, so die Bemerkung Qirqisâni's „dass die Vocale und Accente nicht als hebräische Schrift zu betrachten und dass sie nur Kennzeichen für das Lesen und die Melodien sind." Diese Ansicht erinnert an die Worte der Geonim: ולא ניתן נקוד בסיני כי החכמים

[1]) Sechs solcher Handschriften sind sehr eingehend bei Hoerning, *Description and collation of six Karaite Manuscripts* (London 1889), beschrieben.

[2]) *ZDMG*, XLV (1891), 332.

ציונוהו לסימן.[1]) Die Karäer huldigen sonst der Ansicht, dass die Vocale und Accente uralt sind und dass sogar die Bundestafeln damit versehen waren.[2]) Von den späteren Karäern berührt die diesem Capitel zu Grunde liegende Frage, soweit mir bekannt, nur noch Samuel b. Mose Magribi in seinem Gesetzbuch *al-Murśid* II, 4 (Ms. d. Kgl. Bibl. zu Berlin, or. oct. 351, f. 13a): ويلزمنا من ذلك (وقال לקדשו[3]) التطهير من النجسات قبل دخولها وتجنّبها بعد دخولها وكذلك يلزمنا ايضا التعظيم والتمجيد والتسبيح والتقديس والتهليل والاكثار من العبادة له تع فى هذا اليوم العظيم والدرس فى العلوم الدينيّة واجتناب الملاءبوت كما قال ולקדש את יום השבת לבלתי עשות בו כל מלאכה[4]) ومن ذلك يحرم علينا القراءة بغير الخط العبرانىّ الا ما كان فى امر دينىّ وكذلك اذا كان خط عبرانىّ وهو فى غير الدين فلا يجوز قراءته لانه חול والשבת קדש الخ'[5])

---

[1]) *Machsor Vitry* ed. Hurwitz p. 91. Vgl. auch das Responsum Hai's הלכות פסוקות מן הגאונים Nr. 189 (ed. Müller pag. 91).

[2]) S. z. B. Jehuda Hadassi, *Eschkol Hakkofer*, Alfab. 163, Buchst. ו (f. 60c): . . . כי כן היו גם לוחות הברית ננקדין בנקוד וטעמים . . . וכל ספרי תורה כבה יאויים להיות בנקוד וטעמים כי בלא הם לא נתנם האלהים יתעלו תשבחותיו לעיני העדה: וכלל הספרים הנכתבים ולא ננקדים חסרים הם ולא תמימים בצווי נותן תעודה וכו'. — An einer andern Stelle (Alfab. 173, Buchst. ע, f. 70a) versteigt er sich sogar zu der Behauptung: ומאדם נתנו האותיות והכתיבה והלשון והנקוד והטעמים. Vgl. *Monatsschrift* XL, 120.

[3]) Ex. 20, 8.

[4]) Jer. 17, 24.

[5]) Vielleicht aber hat auch schon Jeschûa b. Jehûda über dieses Thema gehandelt, s. Steinschneider, *Catal. Lugd.* 109; *Polem. u. apologet. Literatur* 348. Vgl. auch noch Qirqisâni Absch. I Cap. 19 (ed. Harkavy p. 318 Z. 16).

الباب الحادى فى الرد على من قال بالتناسخ

الذى يعتمد عليه من يقول بالتناسخ من الموحّدة انّ زعموا ان ايلام الله جل وعز للاطفال ومن اشبههم ليس يخلو ان يكون عدلا او ظلما والبارى جل وعز يتعالى عن الظلم اذ كان الظالم هو المحتاج والله تبارك وتعالى غنىّ غير محتاج فصحّ انه ليس بظالم لهم فى هذه الالام واذا لم يكن لهم ظالما وجب ان يكونوا مستحقّين لما فعله بهم من الالام والضرر والغموم والاحزان ولا يكونون مستحقّين لذلك الا وقد عملوا اعمالا يستحقّوا بها ذلك واذا كان ذلك وجب ان يكونوا قد كانوا خُلِقُوا فى غير هذا الوقت الذى هم فيه اطفال وكانوا عقلاء بَالغين فكلفهم الله شكره ومعرفته فجهلوه وكفروا به ولم يشكروه فحوّلهم من الصورة التى خلقوا عليهم اولا الى هذه الصورة التى نراهم بها وعاقبهم بهذه الالام وهذه الغموم لاعمالهم السالفة الردية فهذا اصل يجتمعون عليه ويحتجّون به ثم يختلفون بعد ذلك فى مقالات قد بنوها على هذا الاصل الذى قد بيّن عليهم فساده واذا بطل الاصل بطلت جميع فروعه التى تفرّعت منه وبنيت عليه:

فمما الزموا فى ذلك ان قيل لهم لم زعمتم ان الالم اذا وقع بالمؤلّم بغير ذنب كان منه استحقّه به انه ظلم فجوابهم فى ذلك ان يقولوا لانّا لما وجدنا فى الشاهر والمعقول ان من ألّمنا بغير جُرم كان منا اليه فقد ظلمنا وكذلك لو ألّمنا نحن لغيرنا او ضربناه من غير ان يستحقّ منا ذلك بجرم كان منه كنّا له بذلك ظالمين قيل لهم ولم زعمتم ان جميع الالام هذه سبيلها وان هذا فى الشاهر والمعقول والامر عندنا بضدّ ذلك ثمّ قيل لهم خبرونا عمن اخذ ولده بالتاديب والتعليم معما

لولده فى ذلك من التعب وما يصل اليه من الغموم والاحزان والالام من غير ان يكون تقدّم للولد ذنب كان ذلك عقوبة له وتزعمون انه بذلك ظالم له فان قالوا نعم خرجوا عن المعقول اذ زعموا ان تاديب الناس لاولادهم وتعليمهم ايّاهم ما يصلح دينهم ودنياهم قبيح اذا كانوا لم يقصدوا بذلك عقابهم فيقال لهم وكذلك ايضا يجب ان يكونوا اذا ألّموهم بالحجامة والفصد وشرب[1] الدوا وما يعالجون به اعينهم عند الرمد وغيره ان يكون ذلك كله قبيحا منهم وظلما اذا لم يكن ذلك عقوبة على ذنب تقدّم فان مرّوا على ذلك قيل لهم وكذلك ايضا اتعابهم لانفسهم فى طلب العلم والادب ومنافع الدين والدنيا يجب ان يكونوا فيه ظالمين لهم اذا لم يكن ذلك عقابا لهم على ذنب قد تقدّم فان اوجبوا ذلك خالفوا الشاهر والمعقول جميعا اذ كان طلب التاديب والتعليم وطلب مصالح الدين والدنيا قائما فى عقول جميع الخلق مستحسنا يامر به كل احد ويرغب فيه ولا يستقبحه وان رجعوا الى ان الالام التى يدخلها الانسان على نفسه وولده فى طلب العلم والادب حسنة فى المعقول وان لم تكن عقوبة على من يؤلّم بها على ذنب كان منه قيل لهم فاذا كان ذلك كذلك وكانت الالام التى ذكرناها ليست ظلما ولا قبيحة فما انكرتم من ان يكون سائر الالام التى يؤلّم الله بها الاطفال لا تكون ظلما وان لم تكن عقوبة لهم فان قالوا انما جاز ان تكون الالام التى ذكرتموها غير عقوبة مع حسنها فى العقل لما فيها من المنافع للمؤلّم قيل لهم وما انكرتم ان تكون الالام التى يفعلها الله بالاطفال غير عقوبة لهم ويكون غير ظالم لهم لما فيها من المنافع التى هى تعويضهم منها بنعيم الجنة الذى هو افضل من جميع المنافع كما حسن التكليف والاتعاب

---

[1]) Ms. ושהב.

به لما ينال به من الثواب فكما دلّنا الايلام بالتكليف على انا نتاب اذا فعلنا ما كلفنا وصار بهذه الدلالة حكمة وعدلا وخرج من حدّ العبث كذلك يدلّ ايلام الاطفال على ما لهم فى ذلك من العوض والمنافع العظيمة ويخرج بذلك من حدّ الظلم والعبث فان قالوا ان الالام التى ينال بها العلم والادب انما حسنت[1] لانا لا نصل الى ذلك الا بها ولو كان يتهيّا لنا الوصول الى ذلك بغير ألم لما حسن فى عقولنا ان نؤلّم انفسنا لطلبها فاما الالام التى يفعلها الله بالاطفال ليعوّضهم منها بهذه المنفعة التى وصفتم هل بقادر ان يوصلها اليهم بغير ألم فلذلك قبحت منه وصارت ظلما وعبثا قيل لهم ان إعطاه لهم تلك النعمة بغير ألم يستحقّون به ذلك انما هو تفضّل والمتفضّل له ان يمنع فضله وان كان ذلك فلم لا يجوز ان يؤلّمهم ليستحقّوا ذلك العوض وان كان قادرا على ايصاله اليهم بغير ألم اذ كان لو لم يؤلّمهم لجاز ان يحرمهم تلك المنفعة العظيمة ارايتم لو اعلمهم وهم عقلاء انى ما ألّمتكم المًا يسيرا اعطيتكم لذلك نفعا عظيما هو اكثر من المنافع التى تطلبونها باتعاب انفسكم وباضداد كسبها وان لم اؤلّمكم بهذا الالم اليسير لم اعطكم هذه النعمة العظيمة اذ كان لى ان امنعكم منها ما لا تستحقّوها منى اما كان يجوز فى عقلكم ان تكتأدوا هذا الالم اليسير لينالوا به هذه المنفعة اذا علموا انهم لا ينالوها الا بهذا الامر وهذا قائم فى عقل كل ذى عقل واذا جاز ان يكتأد العاقل هذا الالم من اجل هذه المنفعة جاز ان يختار الله لهم هذا الالم لينيلهم هذه المنفعة التى حسن فى العقل ان يختاروا من اجلها ان يفعل الله بهم ذلك فان قالوا اذا كان الله قادر على ان يعطيكم ذلك بغير ألم بل تفضّل وكان التفضّل حسن فى العقل لم يجز

[1]) Ms. חסבת.

ان يمنعهم ما يقدر عليه قيل ومن اين وجب ذلك واليس ما يقدر الله عليه من التفضّل لا غاية له وان ما انعم به على عباده ليس هو استفراغ قدرته فلا بدّ من نعم يقال افليس قد جاز ان يقدر على نعم لا يفعلها بعباده اذا لم يستحقّونها فما انكرتم ان يمنعهم هذه المنفعة التى سألناكم عنها ما لم تستحقّونها منه بهذا الالم كما كان له ان يمنعهم ما سوى ذلك اذ كانوا غير مستحقّين له منه ثم يقال لهم اليس قد كلفهم الله طاعته لان يستحقّوا بها ثوابه وهو قادر على ان ينيلهم ذلك بغير تكليف ولا استحقاق فكذلك يجوز ان ينيلهم هذا الالم ليستحقّوا به هذه النعمة وان كان قادرا على ان ينيلهم بغير الم ولا فرق فاذا جاز ان يكون الالم عدلا فى الاطفال وغيرهم على ما بيّنا لم يلزم ان يكون ايلام الله للاطفال عقوبة منه لهم:

وقد يعتمدون على ان الابتدى من الله بالالام لعباده ظلم فاذا اريناهم حسن الالام فى العقل اذا كان عاقبة ذلك تناول[1] الى منفعة عظيمة قالوا فاليس لو اعطاهم ذلك من غير ان يؤلّمهم كان ذلك أكثر وأكثر فى المنفعة وأعظم فى الجود والتفضّل وهذا الخروج من ادعائهم ان ذلك ظلم اذ كان ليس كل من لم يجد بجميع ما يقدر عليه ظالم ولا كل من نفع منفعة بقدر[2] على منفعة أكثر منها عابث وقد ينكرون ان يكون خلق الله لهاولى الاطفال وكذلك البالغين وجميع اصناف الحيوان هو ابتدا من الله الاى(?) وانه لا بدّ من ان يكون قد خلقهم قبل هذا الوقت من حيث لا يجوز ان يخلق الله احدا من خلقه قبل غيره الا بعده وانه لا يجوز ان يخلقهم بصور مختلفة ولا يجوز ان تتفاوت النعم

---

[1]) Ms. תול.
[2]) Vielleicht وهو يقدر.

عليهم فى ابتدى خلقه اياهم قالوا لان تفضّله على بعض خلقه بما لا يتفضّل به على غيره هو محاباة وميل الى الهوى فلما لم يجز على الله جل وعز ذلك لم يجز ان يتفضّل على بعض عباده بما لم يتفضّل به على غيره قيل لهم لم[1] وجب ان يكون انعامه على واحد ميلا الى الهوى وايضا فانا لم نجد الواهب اذا وهب لزيدٍ هبة لم يهب مثلها لعمرو محابيا له عند اهل اللغة ثم يقال لهم اليس لو لم ينعم الله على عمرو الا بما انعم به على زيد وسوى بين زيد وبينه اليس كان لا يجب ان يكون ظلم احدا منهما ولا حابى الاخر فاذا قالوا نعم قيل لهم فاذا انعم على زيد بأكثر مما اعطاه ولم يعط مثل هذه الزيادة عمرو اذ زعمتم انه يكون لعمرو ظالما ولزيد محابيا وكيف تصير الزيادة من النعمة قبيحا منه اذا فعلها باحدهما دون الاخر مع قولكم انه لو لم يفعل ذلك باحد منهما ما كان ذلك قبيحا وكيف لا يحسن منه ان يمنع احدهما امرا لو منعهما جميعا لكان ذلك منه حسنا بل ما انكرتم من ان يكون اذا كان لو منعهما جميعا لكان ذلك حسنا ان يكون منعه[2] ذلك احدهما واعطاوه الاخر اولى ان يكون حسنا وهذا ما لا فصل فيه وفيه بطلان ما ادعوه من اختلاف الصور والنعم وجواز ان يكون الاطفال وسائر الحيوان فى ابتدى خلق الله اياهم وانهم لم يكونوا خلقوا قبل هذا الوقت ولا فى غير هذا الدار:

فان سألونا فقالوا فيجوز ان يضرب احدنا طفلا ليعوضه من ذلك عوضا قيل لهم لا يقبح ضربه اياه فى العقل ليعوضه ان كان لضاربه منه فى ضربه منفعة فكان يعوضه عوضا يفى بهذا الضرب او اكثر منه وكان امنا ان ياتى هذا الضرب على

---

[1]) Ms. לו.
[2]) Ms. מנעם.

نفسه وله فعل ذلك فى العقل قبل مجى السمع وان كان محظورا فى السمع اليوم وان لم يكن للضارب[1] فى هذا الضرب منفعة ولم يكن النفع فيه الا للمضروب لا ينال من العوض فانه يقبح من الضارب وذلك ان اعطاه ايّاه العوض فيه ضرر على المعطى منا وانما يحسن منا هذه العطية وامثالها اذا كان لنا فى ذلك نفع اما ان يستحقّ بذلك ثوابا من قبل الله جل وعز [او] ان يستحقّ بذلك شكرا وثنا من الناس او ان يكون المعطى اعطى ذلك ليس بمنفعة غيره او لرقّة قلبه على غيره فرفع بذلك عن نفسه حرقة القلب والاغتمام بامر من اعطاه فاما اذا زال عن العطية جميع ما وصفنا من وجود المنفعة وكانت عطية الانسان مالا ضررا عليه ونقصانا من ملكه قبح منه ان يضرّ بنفسه من غير ان يكون له فى هذا الضرب منفعة من احد هذه الوجوه التى ذكرناها وليس هذا سبيل رب العالمين جل وتعالى فى ايلامه للطفل ليعوضه على ذلك لانه جل وعز غنى بنفسه لا يجتلب اليها المنافع ولا يدفع عنها المضارّ ولا ينتفع بشكر العباد ولا بطاعتهم وانما المنفعة فى ذلك لهم فقط ولا يضرّه ما يعطيهم من العوض ولا ينفعه فلذلك حسن منه ان يبتدى بالايلام لينفع به المؤلّم بما يعوضه عليه فاما الانسان فانه لما كان فقيرا محتاجا[2] وكان لا يحسن منه ان يفعل فعالا الا ليجتلب به منفعه او ليدفع به مضرّه قبح منه ان يؤلّم طفلا ليعوضه اذ كان ذلك الالم وذلك العوض لا يجرى عليه نفعا وكان فيه الاضرار بنفسه ونقصان من ماله:

ثم يُسئل اهل التناسخ فيقال لهم لم لا يذكر الانسان

---

[1]) Ms. ללצאוב.

[2]) Ms. מחתאג.

مع[1] كمال عقله فى هذه الدار كونه فى الدار التى كانت قبلها فان قالوا لبعد العهد قيل لهم وكيف يجوز ان ينسى لبعد العهد وقد نراه يعيش ماية سنة واكثر فيذكر ما كان فيه فى صبائه وليس نراه يذكر شيا بتة مما تزعمون انه كان فيه قبل هذه الدار فان قالوا انساه ذلك الموت قيل لهم واليس قد ينام الانسان ثم ينتبه فلا ينسى ما كان فيه قبل النوم وهل موته يوما الا كموته الف سنة وهل نومه ساعة الا كنومه سنة واذا زال الموت فلم لا يذكر كما يذكر اذا زال النوم وبعد فكيف يجوز ان ينسيه الموت والموت لا يوجد مع النسيان او رايتم لو مات يوما ثم عاش فصار عاقلا اما كان يعلم ما كان فيه قبل الموت فان قالوا لا اكذبهم الشاهر وهو ان الانسان قد يعتلّ العلّة الصعبة فينام اياما كثيرة فاذا انتبه ذكر جميع ما كان فيه قبل النوم كذلك ان مات يوما او عشرة ايام او سنة او ماية سنة ثم عاش يجب ان يذكر ما كان فيه قبل الموت فلو كان الانسان قد كان موجودا عاقلا قبل هذه الدار لذكر ذلك لا محالة:

ويُسئلون ايضا فيقال لهم اى ما كان أولى وأوجب فى العقل والحكمة ان يعاقَب الانسان على ما فعله ويعلم انه ذاكر لما فعله معاقب عليه او ان يؤلَّم ويعاقَب وهو غير ذاكر لما اقترفه وفعله ولا يعلم بان ذلك الالم عقوبة له فان ادعوا ان الجهل بذلك أصوب وأوجب فى العقل والحكمة كابروا العقول اذ كان ليس بين اهل العقول تنازع ان من اقترف ذنبا كانت العقوبة عليه وهو غير ذاكر له [ولا] عالم بان تلك العقوبه وقعت به على ما فعل واذنب أوجب وأصوب[2] فى الحكمة من ايقاع

---

[1]) Ms. אן מע.

[2]) Ms. ואצוב.

ذلك به *وهو ذاكر وعالم[1] بان السبب فى تلك العقوبة هو وقوع ذلك الذنب منه وان اجابوا الى ما قلناه قيل لهم فلم ترك الحكيم ما هو أصوب وأوجب فى الحكمة وفعل غير ذلك وهل هذا الا دعوى منكم وبطل ما تذهبون اليه من التناسخ :

ثم يقال لهم خبرونا عن هاولى الاطفال الذين عاقبهم فى حال طفوليتهم لو حدث النطق والعقل عند وقوع الالم والآفات بهم الم يكن لهم ان يقولوا انا اطفال لم نقترف ذنبا فبما ذا استحققنا ان تحلّ بنا هذه الافات اذ كنت عدلا لا تجور ولا تحلّ بلاء الا بمن يستحقّ الم يكن البارى جل وعز حقيق بان يجيبهم ويعرفهم بان ذلك بما اقترفوه فى كرّة قبل تلك الكرّة كما سأل ايوب بقوله במה לי עונות וחטאות פשעי וחטאתי הודיעני[2] وقوله אמר אל אלוה אל תרשיעני הודיעני על מה תריבני[3] ثم اتبع ذلك بقوله הטוב לך כי תעשק וגו'[4] فاعلم بهذا القول ان من أبلا احدا بآفة ولم يعرفه بما ذا ابلاه انه ينسب الى الغشّ وكذلك يذكر عن بنى اسرائل انهم سألوا عن شى شى مما نسبهم الله فاجابهم ووقفهم على افعالهم وذلك فى قوله ואמרתם במה נאלנוך[5] ואמרתם במה קבענוך[6] فاجابهم عن شى شى ولم يمنعهم من الوقف ولا قال لهم ليس لكم ان تسئلون عما افعل فيتهيّأ[7] لملحد ان يجور ويطعن وقد قلنا فى الباب الـ من هذه المقالة ان البارى جل ثناؤه يواقف الناس فى الآخرة على افعالهم الردية اذا اراد يعاقب بذلك فى

---

[1]) Ms. והו גיר דאבר ולא יאלם.

[2]) Hi. 13, 23.

[3]) *Ib.* 10, 2.

[4]) *Ib.* v. 3.

[5]) Mal. 1, 7.

[6]) *Ib.* 3, 8.

[7]) Ms. פי תהיא.

قوله בי הנה יוצר הרים ובורא [רוח] قال ומגיד לאדם מה שחו[1] وقول אסף فى אל אלהים יי ונו' قال שמעה עמי ואדברה ונ' לא על זבחיך אוכיחך ונ' وقال ולרשע אמר אלהים ונ'[2] فاخبر انه يواقفه على اعماله وذلك هو وقت الثواب والعقاب وكذلك هولا لو كانوا معاقبين لوجب ان يواقَفوا على ما ذا يعاقَبون وهذا دليل واضح:

الباب الثامن فى ما يتعلقوا به من الكتاب وردّه

وقد تعلّق قوم منهم باشياء من الكتاب توهّموا ان فيها ما يدلّ على صحة مذهبهم منها قوله שופך דם האדם באדם דמו ישפך ונו'[3] فزعموا انه اخبر فى هذا بان من سفك دم ادمىّ سفك دمه وهو فى صورة الادميّين فدلّ بذلك ان الانسان الذى سفك الدم قد يكون فى غير صورة الادميّين غير انه لا يُقتل بذلك القتل الا وهو فى صورة ادمىّ كما قتل وهو فى صورة ادمىّ وقد قلنا فى تفسيرنا لבראשית انما هو امر للناس بان يكونوا يقتلوا كل من قتل انسان وقوله באדם يريد بالادمىّ دمه يُسفك اى انى قد اوجبت على الادميّين ان يقتلوه: ومنها قوله ולא תטמאו בהם ונטמאתם בם[4] فزعموا انه اراد انكم ان أكلتم منهم وتنجّستم[5] بهم نجستم فيهم اى جُعلت ارواحكم فيهم فكنتم مستحقّين فيهم وهذا انما هو تكرار فى القول معنى ذلك اى لا تستعملوا أكلها فتقصدون التنجّس بها فتحلّ فيكم نجاستها وذلك نظير قوله והתקדשתם והייתם קדושים[6] ويجوز ان يكون ذلك راجع الى المعصية اى انكم اذا

[1]) Am. 4, 13.
[2]) Ps. 50. 1, 7, 8, 16.
[3]) Gen. 9, 6.
[4]) Lev. 11, 43.
[5]) Ms. ותנגבתהם.
[6]) Lev. 11, 44.

تنجّستم بها بالاكل كنتم قد عصيتم بها نظير قوله מטמאת בני ישראל וגו'[1] الذى تفسيره قوله יהתודה עליו את כל עונות בני ישראל:[2] ومن ذلك قوله فى بنى اسرائل וינזרו לבושת ויהיו שקצים[3] فزعموا انه عنى[4] ان بنى اسرائل لما اخطوا بعل פעור وهلكوا صاروا ارجاس بان جُعلت ارواحهم فى اجسام[5] الحيوان الذى هو שקץ وهذا انما اراد به نظير لما تقدّمه من قوله ונטמאתם בם[6] وهو انه قد نهاهم عن المعاصى واخبرهم انهم متى خالفوا وعصوا صاروا ارجاس لقوله ולא תשקצו את נפשותיכם וגו'[7] وانهم لما خالفوا وعصوا صاروا ارجاس انجاس يؤكّد ذلك قوله באהבם اى انهم احبّوا ان يكونوا ارجاس فصاروا كذلك ولم يعنى انهم احبّوا ان يكونوا فى اجسام الحيوان الرجس: ومن ذلك قوله קרבם בתימו לעולם משכנותם[8] زعموا انه عنى[4] ان العُصاة تكون اجوافهم اى اجسامهم بيوت لهم للدهر يعنى ان ارواحهم لا تفارق الاجسام بل تنقل من جسم الى جسم الى الدهر اذ كانت المعاصى قد افرطت فيهم حتى ليس يصفون فيستحقّون الخلاص والكتاب لم يقل اجواف غيرهم التى هى سائر الاجسام وانما قال اجوافهم هم فان كان القول على ظاهره فانما يجب ان تكون اجسامهم باقية ابدا وهذا باطل وانما معنى קרבם يريد به קברם[9] وذلك مثل בשב בבית שמלה שלמה فانما اخبر انهم فى موت العقاب[10] كالذين مقيمين وذلك على ما شرحنا فى القول فى الثواب والعقاب[11]

---

[1]) Lev. 16. 16. [2]) *Ib.* v 21.
[3]) Hos. 9. 10.
[4]) Ms. אינא. [5]) Ms. אלאנפאם.
[6]) Lev. 11, 43. [7]) *Ib.* 20, 25.
[8]) Ps. 49, 12.
[9]) S. Ibn Ezra und Kimchi z. St.
[10]) Vor العقاب scheint etwas ausgefallen zu sein, oder es muss يعاقبون heissen.
[11]) Darüber handelt das 7. Cap. des III. Absch. S. *Steinschneider-Festschrift* p. 198.

وذكره للקבר على جارى العادة من ان المقابر بيوت الاموات وذلك على الاطلاق: ومثل ذلك تعلّقوا بقوله וסורי בארץ יכתבו[1] وانه قد اخبر ان الزائلين المنحرفين عنه وعن طاعته[2] يُكتبون فى الارض وذلك على جهة الخبر فى الاجسام جسما بعد جسم والقول فى هذا كالقول فى ما تقدّم وهو انهم يكتبون فى ارض الموت التى هى ارض العقاب: ومن ذلك قوله תשב אנוש עד דכא ונ'[3] زعموا [ان] معناه انك ترتّد الانسان حتى يزكوا ويصفوا اى ترتّده فى الاجسام والمعنى فى هذا اراد انك ترتّ الانسان وتردعه بالامر والنهى حتى يطيع ويزكوا ويصفوا لانه فسّره بقوله ותאמר שובו בני אדם[3] وذلك على ما قلنا انك انما ترتّدهم بان تقول لهم ارجعوا وثوبوا: ومثل ذلك زعموا فى قوله נפשי ישובב[4] اى انه يرتّد نفسى من جسم الى جسم وهذا الرتّ للنفس כק לא דבאו עד היום הזה[5] الذى طلبه النبىّ من الله انما هو بالسعادات مثل الحكمة التى قيل فيها انها משיבת נפש[6] والشبع من الخير مثل ושני צמוקים ויאכל ותשב בוחו[7] وضدّ ذلك الشقا فى الارض لقوله לא יתנני השב רוחי ונו'[8] ومثل ذلك كثير: ومن ذلك قول ايّوب עד בוא חליפתי[9] زعموا انه عنى[10] حتى وقت تبدّلى يريد من جسم الى جسم والمعنى فى هذا هو انه قال كل ايّام انتصابى يعنى فى العالم حتى يأتى وقت مضيى يريد مضيه من العالم مثل قوله הנשם הלף הלך לו[11] مضا وذلك نظير قوله כלבוש תחליפם ויחלופו[12] كاللباس

---

[1]) Jer. 17, 13.
[2]) Ms. טאעונה.
[3]) Ps. 90, 3. [4]) *Ib.* 23, 3.
[5]) Jer. 44, 10.
[6]) Ps. 19, 8.
[7]) I. Sam. 30, 12.
[8]) Hi. 9, 18. [9]) *Ib.* 14, 14.
[10]) Ms. אעני.
[11]) Hohel. 2. 11.
[12]) Ps. 102, 27.

تمضيهم ويمضون لانه قدّم ذكر البلى بقوله וכם כבגד יבלו ונו׳:[1] ومن ذلك قوله תתהפך כחמר חותם[2] فجعلوا هذا مقولا على النفس وانما هو على الارض لانه قال לאחז[3] בכנפות הארץ[4] فقال انها تتقلّب بهم بعذاب كطين الخاتم وهم منتصبين عليها كانهم لباس لها لا يمكنهم مفارقتها:[5] وقد يتعلّقون بقصّة אם בחוקיתי תלכו[6] وقصّة והיה עקב תשמעון[7] وما وعد به الصلحاء من ضروب النعيم وما توعّد به الطلحاء من ضروب البلوى فى الدنيا وانا نرى الامر بخلاف ذلك وذلك من جهة الحسّ معما اخبرت به الانبياء من ذلك مثل قوله מדוע דרך רשעים צלחה ונ׳[8] وما شبه ذلك فلولا ان اعمالا قد تقدّمت الصلحاء استحقّوا بها تلك البلوى لم تحلّ بهم وكذلك لولا ان العصاة قد تقدّمت لهم حسنات لم تلحقهم تلك النعم وذلك على ما قلنا فى دار قبل هذا فاما القول فى قصّه אם בחוקותי وقصّة והיה עקב תשמעון فان ذلك ليس راجعا الى فراد الناس وانما قصد به الجملة والجمهور وسنشرح ذلك فى موضعه فاما ما ذكروه من قول النبىّ מדוע דרך רשעים צלחה ונ׳[8] وما شبهه فقد ذكرنا الجواب فى ذلك فى القول فى الثواب اولعقاب وذلك عند ذكرنا لقول שלמה אשר יש צדיקים אשר מגיע[9] אליהם כמעשה הרשעים ונ׳[10] على ان الذى تعلّقوا به من قول النبىّ وما سأل عنه راجع عليهم وذلك انه يقال لهم

---

[1]) Ps. 102, 27.
[2]) Hi. 38, 14.
[3]) Ms. יאחז.
[4]) Hi. 38, 13.
[5]) Aehnlich übersetzt Saadja unseren Vers: فهى تتقلّب كطين الخاتم وهم منتصبون عليها كانّهم لباس لها.
[6]) Lev. 26, 3.
[7]) Deut. 7, 12.
[8]) Jer. 12, 1.
[9]) Ms. שמגיע.
[10]) Koh. 8, 14.

ان كان علّة ذلك هو التكرير وان الذى وقع من سلامة الفسّاق وبلوى الصلحاء انما كان باعمال تقدّمت لهم فى دار قبل هذه فقد كان يجب ان يكون النبىّ أعلم بذلك منكم فلم انكر ذلك وتعجّب منه وسأل عن العلّة فيه وفى هذا ابطال لما يدعونه من التناسخ اذ كان ذلك لو كان كما يقولون لعَلِمته الانبياء ولم تحتاج تسئل عنه: وقد يتعلّقون بما قدّمنا من كراهة الانبياء والاولياء للموت وهذا لازم لهم من دوننا وذلك ان الاولياء لو علمت انها بعد الموت تصير الى جسم اخر تنعم فيه وتلذّ لم تكرهه فاما نحن فقد اخبرنا بعلّة ذلك على مذهبنا:

الباب الخامس والثلثون

فى قراءة كل خطّ غير العبرانىّ فى يوم السبت

هذا ايضا ما قد حرمه جماعة من اصحابنا بغير دليل قوىّ فاقول فى ذلك ان اللغات والاسما انما جُعلت لتدلّ على المعانى اعنى معانى الاشياء ولتعرف بها الاشياء وليشار بها اليها وكذلك الخطوط والاحرف وانما جعلت سمات وعلامات تدلّ على النطق الذى هو جزم اللسان والشفتين وجميع اللهوات واذا كان الكتاب باللغة العبرانيّة אנכי יוי אלהיך[1] وكان الموضع فى لغة العرب[2] علامة وسمة تدلّ على ان معنى ذلك انا الربّ الاهك وكذلك اذا راينا هذه الاربع الصور التى هى אנכי فعلمنا ان محلّ كل صورة منها من الفم واللهوات فقلنا אנכי وكذلك اذا كان قد جعل كل واحد من هذه الاربعة الاحرف علامة وصورة اخرى تدلّ عليها تجعل صورة א الصورة

[1]) Ex. 20. 2.

[2]) Ms. العربى, wohl gleich العربِ.

التى هى الف للعرب وصورة نون للعرب او غير ذلك من اللغات والصور التى فى سائر الخطوط فان كان يجوز لنا ان نقول بلغة العرب انا الربّ الاهك فى يوم السبت ليدلّ بها على معنى אנכי יי אלהיך ولم يكن ذلك [محرم] فكذلك اذا راينا هذه الصورة التى هى אנוכי التى تدلّ على معنى هذه الصورة الاخرى التى هى אנכי لم يحرم علينا ان نقرأها وكان ذلك جائزا او ان كان النظر اتى هذه الصورة التى هى بصورة العرب وقراءتها حرام فى السبت فكذلك القول انا الربّ الاهك حرام فى السبت فان حرم قراءة الخطّ العربىّ اذا كان بلغة عبرانيّة او بلغة غيره ما هو تفسير الكتاب او النظر[1] فيه فى السبت وكذلك يحرم الكلام بلغة عربيّة فى تفسير الكتاب والنظر فيه فى السبت وان كان الكلام باللغة العربيّه وغيرها من اللغات لا يحرم فى السبت لما يحتاج اليه السبت وكذلك قراءة الخطّ العربىّ وغيره من الخطوط لا يحرم فى السبت لما يحتاج اليه فى السبت من تفسير ونظر وما اشبه ذلك فان قال قائل منهم او ليس قد يجوز ان يتكلّم فى السبت ويتحدّث بلغة عربيّة وغيرها من اللغات بما نأكل ونشرب ونخبر بما كان قبل السبت مما ليس هو من تفسير الكتاب ولا النظر فيه فهل يجوز ان نقرأ ذلك ان كان مكتوبا بغير خطّ عبرانىّ فان زعمت ان ذلك يجوز فهذا خروج عن الدين وان زعمت ان ذلك لا يجوز فقد فرقت بين الكلام بلغة غير اللغة العبرانيّة وبين القراءة لما كان مكتوبا بها قلنا ان الذى يحرم قراءته بخطّ غير الخطّ العبرانىّ من الاخبار بالمأكول والمشروب والحديث مما كان ويكون مما ليس هو من جنس تفسير الكتاب والنظر فيه لا يجوز قراءته ايضا وان كان بلغة عبرانيّه ولو جازت قراءته اذا كان بخطّ عبرانىّ لجازت قراءته بسائر الخطوط فانما فرقنا

[1]) Ms نظر.

بين الكلام وبين قراءته ما كان مكتوبا من حيث افترقا[1] في الجهة التي بيّناها وثبت ما قلناه ثم نقول ايضا انه لو كان لنا ثياب واطعمة يحتاج ان نستعملها في السبت واخرى لا يستعملوها[2] في السبت لجاز ان يكون لنا على ما نريد استعماله في السبت علامة اذا رايناها فرقنا بينها وبين ما لا نريد استعماله فنستدلّ بها على ما نريد فيجيز به ونستعمله كذلك لما كانت الاحرف العربية وغير من الخطوط انما هي علامات للغة على ما بيّنا لم يحرم ان ننظر اليها في السبت فنعلم على ما ذا يدلّ من القراءة والتفسير فنقوله ونتكلّم به ويعارضون بالسمانات والطعمين[3] التي ليسب خطّا عبرانيّا وانما هي علامات لكيفيه القراءة والالحان فانه يلزمهم ان لا يجيزوا النظر اليها ولا استعمالها في السبت:

وقد زعم بعضهم انه لما كان يوم السبت קדש لم يجز لنا ان يقرأ فيه الا ما كان مكتوبا קדש وذلك هو الخطّ العبرانيّ دون غيره فيلزمه مثل ذلك في الكلام وفيما يستعمله من الثياب والالات وغير ذلك وقد احتجّ بعضهم بان قال ان الكتاب بقوله תשבת[4] قد حرم منه كل عمل وكل حركة الا ما قام الدليل على اطلاقه من جهة اخرى فلما كان الذي قام الدليل على اطلاقه هو قراءة كتاب التنزيل بهذه الحروف العبرانيّة بقوله לא ימוש ספר התורה הזה מפיך[5] ولم يقم الدليل على غير ذلك لم يجز لنا ان نقرأ الا ما قام عليه الدليل دون غيره فلو

[1]) Ms. افرقا.

[2]) Eigentlich müsste es auch hier نستعملها heissen, überhaupt ist der ganze Passus von ثم نقول (Z. 2) bis Ende von Z. 6 nicht recht verständlich.

[3]) Das ist eine Arabisirung der hebr. Wörter נִקּוּד und טַעַם (Vocalzeichen und Accent). Den Ausdruck נִקּוּד für Vocalzeichen hat auch Ben Ascher. s. Bacher, *Anfänge d. hebr. Gramm.*, p. 26.

[4]) Ex. 23, 12.

[5]) Jos. 1, 8.

عارضناه بمثل ذلك فى الكلام العبرانىّ لطال عليه ان يجد فصلا ولم يجز له على قوله ان يتكلّم فى السبت الا بلسان عبرانىّ اذ كان الذى قام عليه الدليل هو الكلام باللغة العبرانيّة دون غيرها غير انا ندع هذه ونسئله عما هو مكتوب بخطّ عبرانىّ بلغة اخرى اما عربيّة او غير ذلك هل يجوز قراءة ذلك فان اجاز ذلك طولب بالدليل عليه وأن يجده اذ كان الدليل انما قام على اطلاق قراءة ما كان مكتوبا بحروف عبرانيّه بلغة عبرانيّة دون ما سوى ذلك حتى انه يلزمه على علّته ان لا يجيز قراءة شى .....[1]) وان كان بلغة عبرانيّة اذ كان الذى [قام] الدليل على اطلاقه التوراة دون غيرها وذلك هو قوله לא ימוש:[2])

وقد بقى علينا باب قد كان يجب ان تقدّمه فى القول على وجود النار فى السبت والكلام فى تحريم ما يخبز ويطبخ وهو هل يجوز فيما طُبخ فى يوم الجمعة ان يبقى بحرارته الى يوم السبت ام لا ولكنا اخرناه الى هاهنا لامر ما فلنذكر ذلك فى هذا الباب المستقبل:[3])

---

[1]) Lücke in der Handschrift, wahrscheinlich ist zu ergänzen: فى يوم السبت.

[2]) Jos. 1, 8.

[3]) Das folgende, 36 Capitel beginnt mit den Worten: قد حرم قوم من اصحابنا تبقية الطعام حارا الى يوم السبت, s. *Steinschneider-Festschrift* p. 205. Zum Schlusse mache ich noch auf die verschiedenen orthographischen und grammatischen Eigentümlichkeiten aufmerksam, von denen ich nur die augenscheinlich fehlerhaften verbessert habe.

La deuxième ruine de Jéricho

par

Théodore Reinach (Paris).

Le grammairien Solin dans le chapitre de ses Collectanea consacré à la Judæe[1]) s'exprime ainsi: Judææ caput fuit Hierosolyma, sed excisa est; successit Hierichus; et hæc desivit, Artaxerxis bello subacta. „La capitale de la Judée fut Jérusalem, mais elle a été détruite de fond en comble; Jéricho lui succéda; cette ville aussi a disparu, réduite pendant la guerre d'Artaxerxès."

A la différence de la plupart des renseignements de ce chapitre, empruntés à *l'Histoire Naturelle* de Pline, cette dernière information appartient en propre à Solin; on ne la retrouve nulle part ailleurs. Quelle en est la source? Quelle valeur doit on lui attribuer?

Saumaise, tout le commentaire sur Solin fait encore autorité, a rapproché notre texte d'une phrase de Pline sur Machérous, forteresse située à l'Est de la Mer Morte. Pline appelle cette place forte: secunda quondam arx Judææae ab Hierosolymis.[2]) Solin aurait mal interprété le texte de Pline, changé par inadvertance Machærus en Hiericus, puis cousu à la phrase ainsi altérée la mention d'un fait historique beaucoup plus ancien, relatif à Jéricho, qu'il avait lu „on ne sait où."[3])

---

[1]) Solin, 2me éd. Mommsen, p. 154 (C. XXXV, 4) = Th. Reinach, *Textes relatifs au Judaisme*, p. 339.

[2]) Pline, *Hist. nat.*, V, 72 Jan.

[3]) Salmasius, *Exercitationes Plinianæ in Solinum* (éd. Utrecht 1689), p. 408. Il ne saurait, en effet, s'agir de la chute de Machérous qui succomba sous les coups de Lucilius Bassus dans la guerre de Titus (Josèphe, *Bell. jud.*, VII, 6).

Cette explication fait à la fois trop d'injure à l'intelligence de Solin, et trop d'honneur à sou érudition. Si confus que fût l'esprit de ce compilateur, si hâtit son mode de travail, on ne peut lui imputer gratuitement une pareille monstruosité — horribilis exerratio pour parler comme Saumaise lui-même — s'il se présente une autre interprétation possible.

Presque tous les commentateurs de notre texte, depuis Prideaux et Rollin jusqu'à Graetz et Stade,[1]) ont admis que la destruction de Jéricho à laquelle fait allusion Solin avait eu lieu sous Artaxerxès III Ochus, roi de Perse. On sait en effet, par une notice isolée des chroniqueurs ecclésiastiques[2]) que ce roi, au cours de son expédition contre l'Egypte révoltée (vers 340 av. J. C.) réduisit en captivité un certain nombre de Juifs et les déporta partie en Hyrcanie au bord de la Caspienne, partie en Babylonie. Comme Solin semble attribuer la ruine de Jéricho à un Artaxerxès, on en conclut qu'il s'agit d'Ochus et que les deux faits son connexes et contemporains.

Cette combinaison soulève de graves objections.

Tout d'abord, on ne voit guère pas quelles voies Solin, savant des plus médiocres, aurait eu connaissance d'un détail aussi minuscule de l'histoire juive, vieux de six cents ans et ignoré de Josèphe lui-même.

Ensuite, en plaçant cette ruine de Jéricho à l'époque d'Ochus, on violente le texte de Solin. Ce compilateur vient de rappeler la ruine de Jérusalem, c'est à dire, tout le monde est d'accord là-dessus, la destruction de cette ville par Titus en 70 ap. J. C. D'après lui Jéricho succède à Jérusalem dans son rang de capitale. Puis, Jéricho est détruite à son tour, bello Artaxerxis. C'est dire clairement que la catastrophe en question se place après celle de Jérusalem, et

---

[1]) Prideaux, *Histoire des Juifs* (éd. Paris, 1742), III, 103; Rollin, *Histoire ancienne* (éd. Bères), II, 131; Ewald, *Geschichte des Volkes Israel*, IV, 230; Munk, *Palestine*, p. 481; Graetz, *Geschichte der Juden*, II, 2, 210; Stade, *Geschichte des Volkes Israel*, II, 196. — Rien chez Renan.

[2]) Hieronymus *ad. ann.* Abraham 1658 (Eusèbe Schöne, II, 112); Syncelle, p. 486, 10; Orose III, 7, 6. Pseudo Hécatée fr. 14 (*C. Apion*, I, 22) paraît faire allusion à cet évènement, dout Syncelle seul précise l'occasion. Cp. Judeich, *Kleinasiatische Studien*, p. 176, note 1.

que le bellum Artaxerxis de Solin ne peut avoir rien de commun avec la guerre d'Ochus contre les Juifs, quatre siècles auparavant.

Cherchons donc autre chose.

Le renseignement que Jéricho succéda à Jérusalem comme capitale de la Judée doit être interprété cum grano salis. Cette ville ne fut pas dètruite par les Romains pendant la guerre de Vespasien; évacuée par ses habitants, elle fut occupée sans résistance et reçut une garnison romaine.[1]) Les textes de Pline, postérieurs à cet événement, ne laissent aucun doute sur la prospérité dont Jéricho et sa banliene continuèrent à jouir, grâce à ses magnifiques plantations de dattiers et de baumiers. Aucune ville purement juive n'était plus célèbre en Occident; elle renfermait un palais bâti par Hérode, un château-fort élevé par Vespasien, et l'on comprend que dans un langage un peu figuré on l'ait qualifiée de seconde capitale de la Judée. Cette ville mentionnée par Ptolémée au milieu du IIe siècle, par Galien à la fin du même siècle,[2]) existait encore sous Caracalla[3]), mais ne figure plus dans l'énumération des principales villes de Judée que fait Ammien Marcellin à la fin du IVe[4]). Il est donc à présumer qu'elle a subi dans l'intervalle quelque mésaventure.

Or précisément entre ces deux époques nous trouvons un Artaxerxès, — postérieur à Titus et anterieur à Solin — qui fit la guerre aux Romains. Je veux parler d' Ardaschir, le fondateur de la dynastie des Sassanides, qui, en montant sur le trône de Perse, prit le nom d'Artaxerxès pour raviver les souveniers de l'ancienne grandeur nationale. Artaxerxès-Ardaschir ne tarda pas à entrer en lutte avec Alexandre Sévère (en 230 ap. J. C.) Le détail de cette lutte nous est mal connu, car Dion Cassius s'arrête en 229, et les ren-

---

[1]) Josèphe, *Bell. jud.*, IV, 8, 2; 9, 1. Au début de l'insurrection les Juifs y avaient envoyé comme gouverneur Joseph ben Simon (II, 20, 4) Il est inconcevable que l'auteur de l'article Jericho dans le *Dictionary of the Bible* de Smith transfère à Jéricho la mention de l'incendie chez Josèphe IV, 9, 1, qui s'applique si manifestement à Gerasa.

[2]) *De simplic. medicam. facultatibus*, IV, 20, 6. (éd. Kuhn XI, 691).

[3]) D'après Origène *ap.* Eusèbe, *Hist. eccl.* IV, 16 (une ancienne traduction grecque de la Bible aurait été découverte ἐν Ἱεριχοῖ ἐν πιθῳ κατὰ τοὺς χρόνους Ἀντωνίνου τοῦ υἱοῦ Σεβῆρου.

[4]) Ammien, XIV, 8, 11.

seignements soit de la Vita d'Alexandre, soit d'Hérodien sont suspects à plus d'un titre. Nous savons cependant que les Perses réclamèrent formellement la Syrie et l'Asie-Mineure comme un héritage de leurs ancêtres, qu'ils prirent l'offensive et que leurs éclaireurs se montrèrent en Syrie où éclatèrent des séditions militaires.[1])

C'est à cette invasion Perse, bientôt arrêtée par les armes romaines, que je propose de rapporter l'épisode conservé par Solin.

Jéricho fut-elle à cette occasion détruite par les envahisseurs, ou au contraire châtiée par les Romains de sa complicité avec l'ennemi? L'expression vague bello Artaxerxis subacta desivit s'accommodo de l'une ou l'autre hypothèse,[2]) mais la seconde est de beaucoup la plus plausible. On ne voit pas bien, en effet, comment des bandes de cavaliers — le gros de l'armée perse ne franchit pas la frontière — auraient pu s'emparer d'un place aussi forte que Jéricho, munie d'un castellum, ni surtout quel intérêt elles auraient eu à la détruire. Au contraire nous savons — et c'est le sujet du dernier mémoire du regretté James Darmesteter — que l'attente du libérateur perse, du nouveau Cyrus, fut un des rêves les plus longtemps et les plus chèrement carressés par les patriotes juifs. Rien d'étonnant à ce que la brusque révolution qui substitua à la race dégénérée d'Arsace la vigoureuse dynastie de Sassan, ait vivement frappé les imaginations juives. L'apparition de l'avant-garde d'Artaxerxès sux les confins de la Palestine put réveiller des espérances mal éteintes et provoquer quelques défections dans un pays où le poids oppressit des impôts, la profanation du site du temple, et la rigueur des lois contre le prosélytisme, perpétuaient l'impopularité du gouvernement romain, malgré la bienveillance personnelle d'Alexandre Sévère. Si Jéricho

---

[1]) Hérodien VI, 4, 7. Pour cette guerre en général voir Dion LXXX, 4; Zonaras XII, 15; Hérodien VI, 2—6; Lampride. *Al. Sev.* 55; Eutrope VIII, 23; Aur. Victor. *Cæsares*, 24; Orose, VII, 18. Outre Tillemont, Schiller, Mommsen, Duruy, Gutschmid, on peut consulter la monographie de J. Krebs *De Severi Alexandri bello contra Persas gesto* (Bonn, 1848).

[2]) C'est à tort que le traducteur Agnan (Solin. éd. Panckoucke, 1847, p. 267) traduit: „Puis vient Hiérique (!), qui succomba sous les armes d'Artaxerxès."

ouvrit ou médita d'ouvrir ses portes à l'envahisseur perse, l'empereur, une fois le péril conjuré, se sera conformé aux traditions de la politique romaine en ordonnant la destruction de la ville rebelle.

Je ne serais pas éloigné de croire qu'un autre écho de cette catastrophe s'est conservé dans un texte embarrassant de Saint Jérôme. Dans l'article „Jericho" de son traité de toponymie hébraïque, traduit d'Eusèbe, ce père de l'Eglise, après avoir rappelé la première destruction de Jéricho au temps de Josué, et son relèvement au temps des rois, ajoute qu'elle a été prise et détruite une seconde fois, à cause de la perfidie de ses habitants, à l'epoque où les Romains assiegeaient Jérusalem.[1]) Plus tard les Romains auraient rebâti la ville et c'est cette troisième Jéricho, — probablement assez insignifiante pour avoir été omise par Ammien Marcellin — qui subsistait au temps de Jérôme. Que Jéricho ait été detruite par les Romains à l'époque du siège de Jérusalem, c'est ce qui n'est pas croyable en présence du texte de Josèphe cité plus haut, qui atteste la paisible occupation de cette ville par Vespasien; mais le fait même de la destruction ne peut guère avoir été imaginé par Eusèbe ou Jérôme et parait bien se confondre avec l'évènement mentionné par Solin. Ce dernier compilateur qui a écrit, en toute probabilité, vers le temps même d'Alexandre Sévère,[2]) a dû connaître, sans le moindre effort d'érudition, un fait aussi rapproché de lui: on comprend qu'il ait saisi avec empressement l'occasion d'enrichir d'un détail „inédit" un chapitre d'ailleurs extrait entiérement de Pline. C'est le procédé ordinaire des „démarqueurs."

Ce ne sont là, avouons le, que des conjectures, mais il me semble qu'elles se tiennent assez bien et qu'elles ont, sur l'interprétation traditionnelle, le grand avantage de ne

---

[1]) Hieronymus, *De situ et nominibus locorum hebraicorum* (ed. Migne III, 904. éd. Lagarde, 1887): sed et haec eo tempore quo Jerusalem oppugnabatur a Romains propter perfidiam civium capta atque destructa est. Pro qua tertia aedificata est civitas quae usque hodie permanet, et ostenduntur utriusque urbis vestigia usque in praesentem diem (la nouvelle ville avait déjà ses évèques au IVe siècle, Lequien; *Or. Christ.* III, 654).

[2]) Mommsen, dans son édition p. VII, le fait descendre pis qu'an règne de Valérien.

pas faire violence aux textes et de ne pas présumer chez un auteur d'inutiles absurdités. Sans parler du supplément de lumière que nous obtenons ainsi sur une des périodes les plus obscures de l'histoire de la Palestine, cette petite discussion nons enseigne deux choses: l'une, qu'il y a du nouveau á glaner même dans les écrits des compilateurs les plus serviles; l'autre, que pour bien comprendre un renseignement historique, il faut avant tout le replacer dans son contexte, et qu'à l'envisager isolément on risque de s'égarer.

Einiges über die Agada in der Mechilta

von

Dr. Ludwig A. Rosenthal (Preuss.-Stargard).

Ein halachischer Midrasch hat vorzugsweise den Zweck, die Halacha aus dem Schriftworte herzuleiten; daher beginnen Mechilta und Sifri nicht mit den ersten Kapiteln der betr. Thorabücher, sondern mit den ersten halachisch zu verwerthenden Schriftstellen derselben. Trotzdem finden wir agadische Bestandtheile sowohl zerstreut unter den halachischen Erörterungen, wie auch besondere, grosse, den Umfang von ganzen Midraschim erreichende Theile, zumal in der Mechilta. Von ihren neun Massechtot sind nur 4 halachisch (Pis-cha, Nesikin, Kaspa, Sabbatha), die übrigen dagegen vorwiegend agadisch (Beschalach, Schiratha, Wajassa, Amalek, Bachodesch). Unberücksichtigt liess dieser Midrasch nur die dem Abschnitte Hachodesch vorausgehenden Erzählungen des Exodus, den Schluss der Mischpatimparascha, die Bundesschliessung am Sinai, die Erzählung vom goldenen Kalbe und die Schilderungen des Stiftszeltes. Zum Schluss greift er aus diesen nur die den Sabbat betreffenden Stellen heraus. Wie es nun gekommen, dass die Erzählungen mitten im Exodus, von der Einsetzung des Passah an bis zum Nesikintheile, vollkommen und ausgiebig agadisch behandelt worden sind?

Man könnte hierin einen Zufall sehen, als wären gewisse Midraschim, soweit sie die Lücken füllen konnten, hierher verschlagen werden. Aber die Mechilta des Rabbi Simon ben Jochai hat die gleichen Agadot in sich, und der Auszug, den der Tanchuma davon bietet, zeigt uns, dass man von jeher in ihnen Bestandtheile unseres Midrasch gesehen hat. Soweit sie mitten in den halachischen Theilen stehen, lassen

sie sich daran gar nicht trennen (vgl. Pis-cha 5 **Anfang** und Ende, z. Th.; 6 Anf., 7 zum grössten Theile; 11 **Anfang** und letztes Drittel; 12 mit geringen Ausnahmen; 13, 14, 16 mittlerer Theil und Ende; Einzelnes in 17 und 18), und die Tanaitennamen, die wir dabei finden, bekunden uns das hohe Alter sowohl dieser Sätze, als auch ihrer Verbindung mit der Halacha. Ihr Ton ist von dem jener selbständigen agadischen Massechtot nicht verschieden. Ja, viele mischnische Zusammenhänge oft ganzer Traktate sind nur aus dieser Verquickung von Hagada und Halacha verständlich. So finden wir Pis-cha 16 unter לי הוא die Schlussmischna und bezügliche Tossefta von Berachot I, unter ויאמר die Herleitung der Teffilla oder doch ihrer Anfangsberacha, sodann die Begründung des Tischgebetes: Da haben wir die Hauptbestandtheile des Traktats Berachot zusammen, und zwar in ihren Beziehungen zum Auszuge aus Egypten. Und doch hören wir kein Wort davon, dass hier etwa ein solcher Traktat vorausgesetzt wird.

Das Gleiche ist auch in den reinagadischen Theilen der Fall. Beschalach unter ויקח משה und dann unter וד׳ הולך לפניהם finden wir die Wiedervergeltung im Guten an Mirjam, Joseph und Moses und nachher an Abraham und dem gesammten Israel bewiesen. Diese Stellen gehören gewiss ganz und voll zu unserem Midrasch, und doch bilden sie einen Theil der agadischen Sätze Sota I, 7, 8, 9; was hier daran fehlt, das zeigt uns die Tossefta Sota IV, so dass sie nur von hier aus in die Mischna übergegangen sein können. Auch die sonderbaren Mischnas Sota V, 4, 5 sind aus Schiratha I ויאמרו לאמר und anderen Orten daselbst am besten zu verstehen.

Demnach sind diese tanaitischen Agadas als Betrachtungen über Exodus so alt, dass Vieles von ihnen in die Mischna übergegangen ist, ja, das Vieles, was in Mischna Tossefta uns eigenthümlich vorkommt, wie der ganze in der Sotatossefta folgende grosse Agadatheil, seine einfachste Erklärung dadurch findet, dass man Bestandtheilen eines tanaitischen Midrasch, und wahrscheinlich des ältesten in agadischer Form, ebenso in der Mischna und Tossefta Aufnahme gewährte, wie die Halacha, die der Midrasch als Erörterung bietet, in die Mischna als Gesetz eingezogen ist.

Wir haben es hier also mit nichts Zufälligem zu thun, sondern mit einem wahrscheinlich der geschichtlichen Nothwendigkeit entsprossenen Erzeugnisse des tanaitischen Geistes. Vielleicht bietet uns diese Agada in sich selbst die Handhaben, um die Thatsachen zu erkennen, die ihr zu Grunde liegen und als deren kräftigster Ausdruck sie uns hoffentlich erscheinen wird. Und zwar werden uns solche Midraschsätze vorzugsweise dazu dienen, die einen sonderbaren, oft unbedeutenden Inhalt zu haben scheinen und das Zeitgeschichtliche als für die Zeitgenossen selbstverständlich zumeist unausgesprochen lassen.

* * *

I.

Die Theile Wajassa und Amalek sind merkwürdiger Weise von Sätzen des R. Josua und des Elieser aus Modiim, wie auch (an einzelnen Stellen) des R. Elieser erfüllt. Die beiden Letzteren sind in ihren Ansichten einander so ähnlich, dass es vollkommen gleichgültig ist, ob man sie als eine Person ansieht oder als von einander beeinflusste Tanaiten.

R. Josua scheint die wörtliche Deutung vorzuziehen, während der Mudai den Wassermangel in der Wüste als ein Sinnbild allgemeiner läuternder Leiden oder als Mangel an Belehrung (wie die דורשי רשומו') aufzufassen scheint (Wajassa ויולכו). Während R. Josua in בורע גד wirklich nur eine Schilderung des Mannah sieht, scheint es dem Mudai ein Bild der Agada zu sein (3. ובבקר). Nach R. Josua meint Moses, er habe „im fremden Lande“ geweilt; nach dem Mudai in einem Lande des Götzendienstes. (Amalek b I נבריה.)

Ausserdem sieht die Agada des Letzteren finsterer und strenger aus, als die des R. Josua. Während dieser das Mannah um des Volkes selbst willen kommen lässt, ist beim Mudai nur das Verdienst der Väter die Ursache (Waj. 2 מן השמים.). Nicht nach der Wüste wendet sich das Volk, sondern wiederum dem Verdienst der Väter zu (*ib.* ויפנו). Nicht auf das eigne Verdienst stützt sich Moses, da er fastend die Hände hebt, sondern auf das Verdienst der Väter (Am. I ויקחו.). Nicht den Sabbat oder die Verehrung der Eltern hat Moses bei Marah dem Volke geboten, sondern vorzugsweise auch die Arajot, die Keuschheitsgesetze (Wajassa שם ישם.).

Wir wissen aus anderen Quellen, wie R. Josua ein abgesagter Feind aller selbstquälerischen Weltanschauung war, wogegen R. Elieser aus Modiin bis in seine letzten Tage in Bethar uns stets im Bilde eines Büssers erscheint. Hier will R. Elieser die Kraft der Belehrung darin sehen, dass man Israel nach dem Falle des Tempels auf die Niedrigkeit und Schwachheit des Menschen hinweist, wie er ohne das Verdienst der Väter keine Gnade finden könne, während R. Josua den Muth seiner Zeitgenossen zu heben suchte und im Sinne des R. Jochanan ben Sakkai ihnen eine selbstbewusste und möglichst gefasste Stimmung beibrachte.

Hören wir andere Agadot dieser Tanaiten an: Nach R. Josua hat Moses nach eigenem Entschlusse die Israeliten vom Schilfmeere weitergeführt, während R. Elieser diesen Aufbruch, wie alle anderen, auf göttliche Offenbahrung zurückführt. (Waj. Anf.) Als sie murrten, war dies nach R. Josua ein Widerstand gegen Mose's Willen, nachdem Mudai eine Widersetzlichkeit gegen den Willen Gottes selbst (*ib.* וילונו.). R. Josua meint (im Gegensatze zum einfachen Wortsinne), das Manna hätte jedesmal auf zwei Tage gesammelt werden müssen; R. Elieser sieht darin eine Zweifelsucht, einen Mangel an Gottvertrauen (2 ולקטו.). Es scheint, als wenn nach R. Josua das Volk das Manna erst hätte kochen oder backen müssen; der Mudai lehrt, dass ohne dies das Manna jeden beliebigen Geschmack nach dem Wunsche jedes Einzelnen hätte annehmen können (4 את אשר.). R. Josua lässt den Josua auf Mose's Befehl wirkliche Kriegshelden wählen, der Mudai dagegen Männer, welche die Sünde scheuen. (Am. 1 בחר.) Während nach R. Josua der jüdische Feldherr zum Kampfe die göttliche Schutzwolke verlassen soll, hat vielleicht der Mudai gelehrt, er hätte in deren Bereiche bleiben müssen (*ib.* וצא.). Auf den nächsten Tag wollen wir gerüstet sein, lässt R. Josua den Moses sagen, während der Mudai dies auf Ansetzung eines Festtages bezieht (*ib.* ויקחו.). Bei R. Josua folgt Moses bei Einsetzung der Richter dem Rathe Jetro's; beim Mudai der göttlichen Offenbarung (Am. b 2 וישמע משה לקול.).

Auch diese Sätze zeigen uns die verschiedenartigen Lebensauffassungen, mit denen die Weisen auf jene ernste Uebergangszeit einwirken wollten. Der Mudai vertritt die

Ansicht derer, die dem Menschen jede Selbstbestimmung nehmen wollen und in jedem selbständigen Schritte desselben, in jeder Sorge für das eigene Glück ein Misstrauen gegen die göttliche Leitung sehen. Nicht einmal für den nächsten Tag soll der Mensch sorgen; alle irdischen Seiten der Schrift werden zu etwas Anderem umgedeutet, und R. Josua, der friedliebende Weise, ist gezwungen, nachzuweisen, dass Moses wirkliche Krieger zum Kampf genommen hat. Wieviel er für die Thora gethan hat, ist bekannt. Und doch empfahl er im Allgemeinen, wenige Halachot täglich zu lernen, sich aber der Arbeit für sein Haus hinzugeben.

Hat er so den Blick seiner verzweifelnden Zeitgenossen auf die irdische Seite des Daseins mit hingewiesen, so musste er sie auch von jedem Hasse gegen die nichtjüdische Aussenwelt abbringen und ihnen zeigen, wie man ein richtiges Verhältniss zu derselben zu wahren hat.

Wird Amalek durch's Schwert besiegt, so lehrt R. Josua, dass Moses die Feinde mild behandelt habe (Am. 1 Ende.). Der Vernichtungsbefehl gegen Amalek hat nach ihm nur auf Amalek, höchstens noch auf Haman's Zeit Bezug (2 בי מחה.). In allen diesen Punkten denkt der Mudai anders. R. Josua hat ja auch am *bo bajom* gegen R. Gamaliel den Gedanken siegreich durchgefochten, dass nach den Kriegen Sanheribs die alten Völker sich vermischt hätten und heute nicht mehr vorhanden seien, so dass die Ausnahmegesetze auf sie ihre Geltung vollkommen eingebüsst hätten.

Auf welche Kunde kam Jitro zu Moses? fragt der Midrasch am Anfang des Jitroabschnittes. R. Josua meint, der Kampf mit Amalek habe ihn herbeigezogen; der Mudai dagegen die Gesetzgebung (Am. 6 Anf.). Nach R. Josua war Jitro ein heidnischer Priester; nach dem Mudai ein Fürst (*ib.* בחן.).

Gott nähert sich den Fernstehenden, sagt R. Elieser, Moses hat deshalb dem Jitro Geschenke gegeben, hat ihn zum Juden gemacht (Am. b 2 וישלח.). R. Josua meint, er habe den Schwiegervater wieder nach seinem Lande ziehen lassen, damit er dort ferner fürstliche Ehren geniesse; R. Elieser dagegen, er sei dorthin gezogen, um die anderen Heiden auch zum Judenthum zu bekehren. (*ib.*)

Die hier behandelte Frage war damals brennend: Sollen

wir die Heiden zum Judenthum bekehren? Da regten sich bejahende Stimmen, um dem Volke, das an Seelenzahl so zusammengeschmolzen war, neue Mitglieder zuzuführen. Aber gerade R. Josua, derselbe, der die Liebe gegen alle Menschen, auch gegen die Heidenwelt, lehrt — er sieht dieselbe nicht in der Bekehrung Andersgläubiger bestätigt. Nach seiner Ansicht hat Moses selbst seinem eigenen Schwiegervater gegenüber der Versuchung widerstanden, eine Seele für den eigenen Glauben zu retten.

So zeichnet sich hier eine besondere Schicht der Mechilta in ganz eigenartiger Weise ab. Wir bemerken, wie zwei Richtungen mit einander kämpfen, beide in der Absicht, der jüdischen Glaubensgenossenschaft Bahnen für die Zukunft, für die Zeit ohne Tempel und Staat zu bahnen. Wir lernen den Ernst und die tiefe Glaubensinnigkeit des R. Elieser aus Modiim achten, die in den Zeiten noch schlimmerer Leiden von den Späteren, wie wir sehen werden, als geistige Waffe zur Erhaltung der Gesammtheit angewandt wurde. Aber wir müssen ausserdem den klaren Blick des R. Josua bewundern, der mit Sicherheit die Pfade gefunden hat, auf denen der Fromme zum gedeihlichen Wirken auf Erden gelangen kann, auf denen er besonders bei allem Gottvertrauen und bei aller Treue gegen das Eigene ein thatkräftiger Arbeiter wird und in allgemeinmenschlichem Sinne wirken kann, fern von Unduldsamkeit und Bekehrungssucht. So ist er der würdige Schüler des R. Jochanan ben Sakkai, der die Friedensliebe (Ende Bachodesch) und die Selbständigkeit des thätigen Menschen (Nesikin 2 אזנו) in eindringlichen Worten gepriesen hat.

II.

In der Einleitung (פתיחתא) wird eine Gleichheit zwischen Moses und Aaron in ihrem Verhältniss zur Offenbarung hergestellt; nur um die Ehre Mosis zu erhöhen, wird das Gotteswort an ihn allein gerichtet. Und Parascha 3 דברו wird von R. Ismael, R. Achi bar Rabbi Jaschia und R. Simon ben Jochai die Einheit zwischen beiden gepriesen, wie Aaron sein Ohr dem Mose neigt, wie sie einander Ehre erweisen. Ebenso wird Parascha 11 ויקרא ein Streit der Schüler R. Ismaels mit-

getheilt, ob Moses selbst an Israel das Wort zu richten hat oder ob es der Aeltesten dabei bedarf R. Jaschia spricht dem Mose allein das Recht zu, an die Aeltesten wendet dieser sich nur der Ehre wegen; R. Jonathan will, das Wort solle nur durch die Vermittelung der Aeltesten zu dem Volke gelangen.

Aus diesen Andeutungen würde sich schon etwas machen lassen, wenn wir an irgend einer Stelle Beziehungen zwischen diesen vorzeitlichen Personen zu irgend welchen, die Tanaitenzeit bewegenden Fragen entdecken, ja, wenn wir zeigen könnten, dass die Mischnazeit gewöhnt war, unter ihnen sich irgend etwas Greifbares zu denken. Nun heisst es Amalek Parascha I gegen Ende (ויבא): „Moses stand und bediente seine Gäste, wie er es von Abraham gelernt.“ Und im Anschluss daran berichtet R. Jizchak (R. Zadok oder R. Elieser ben Zadok?), wie Rabban Gamaliel den Weisen stehend bei der Mahlzeit aufgewartet hat. R. Josua will darin keine übergrosse Herablassung sehen, weil auch Abraham Gleiches gethan hat; und nach R. Isaak (R. Zadok) darf wohl ein Nassi die Weisen bedienen, da doch Gott selbst alle Lebewesen ernährt. Am Schlusse werden Aaron und die Aeltesten Israels geradezu als die so wohl aufgenommenen Weisen bezeichnet.

Sollte Moses überhaupt der Nassi, R. Gamaliel, sollte Aaron der *Ab-bet-Din*, der sanfte R. Josua sein, und sollte es sich hier um die Rangstreitigkeiten zwischen beiden handeln? Die Einen würden nur dem Nassi den Vorrang überhaupt gönnen, in dessen Belieben es läge, die Weisen zu berücksichtigen; die Anderen wiederum sprechen von grösseren Rücksichten, welche beide gegen einander zu nehmen hätten. Sie sollen gegenseitig ihr Ansehen erhöhen, das Wort soll als gemeinschaftlicher Ausspruch aus ihnen hervorgehen, und Beide sollen das Volk bei Hofe vertreten (s. Pethichatha). Letzteres war eine grosse Nothwendigkeit und hat bei der Wahl des R. Eleasar ben Asarja, wie wir aus Berachot 28 und der verwandten Jeruschalmistelle ersehen, mit den Ausschlag gegeben. Nun ist es begreiflich, dass R. Josua kein solches Entzücken über R. Gamaliel's Herablassung bei jener Mahlzeit zeigen will, um die Würde des Gelehrtenthums nicht zu gefährden. Es wird dem Moses (Amalek 2 וירא) als

Stolz gedeutet, dass er wie ein König dasitzt und das ganze Volk stehen lässt; dieses Volk sind aber (*ib.* גם אתה) die siebzig Aeltesten, also die Mitglieder des Synhedriums. עמד על רגליך lautete der scharfe Ausspruch des R. Gamaliel, als er den Streit wegen des Maariwgebetes mit R. Josua hatte, und er rief den Unwillen des Volkes hervor, „dass R. Gamaliel sitzend lehrte, während R. Josua stand."

Als nun (Bachodesch 9 ומשה נגש) Moses in das Dunkel emporsteigt, um die Lehre zu empfangen, da wird das Lob des bescheidenen Moses und der Bescheidenheit selbst gesungen. Der Hochmuth vertreibt die Gottheit, die Demuth des Nassi zieht sie zum Volke herab und lässt sie unter demselben weilen.

Führen uns also diese Sätze der Mechilta mitten in die Kämpfe des *bo bajom* hinein, so begreifen wir es wohl, dass die Erklärungen, welche R. Eleasar ben Asarja an jenem Tage als neu gewählter Nassi gegeben hat, in unserem Midrasch einen solchen Raum gewonnen haben. Dazu gehören die von uns oben schon bezeichneten Stellen Pis-cha 16 (לי הוא). R. Josua, um den der Streit sich gedreht hat, weilt nicht in Jabne, dem Orte des Kampfes. Aber seine Schüler besuchen ihn, und er will erfahren, welche neuen Entscheidungen im Lehrhause aufgetaucht sind. R. Gamaliel hatte nämlich die Erörterungen beschränken wollen — was Wunder, dass sie dem R. Josua, der für die Lehrfreiheit gekämpft hat, besonders am Herzen liegen. Damals war R. Eleasar ben Asarja an der Reihe, es war nicht die Woche des Rabban Gamaliel. Und da erklärte der junge Nassi, weshalb bei der grossen Thoravorlesung im Tempel man auch Kinder hatte mitbringen müssen; hatte doch R. Gamaliel sich sehr gegen die Aufnahme neuer Mitglieder überhaupt gesträubt, und das war zum Theil die Ursache des Umschwungs gewesen. In der Sotatossefta, die, wie wir schon gezeigt haben, gleich der Mischna sehr viel aus der Mechilta entnommen hat, finden wir noch weitere Aeusserungen R. Eleasar ben Asarja's über wichtige Fragen, die das Lehrhaus bewegten. Die Worte der Thora müssen, gleich dem Stachel, anregend sein, ohne Stillstand, beweglich; es ist ein Meinungskampf nothwendig, der Eine mag immerhin einen Gegenstand für rein erklären, der Andere für unrein — trotz alledem ent-

springen ihre Worte einer und derselben Quelle. Und R. Gamaliel hatte durch den Meinungskampf die Einheit des Judenthums gefährdet geglaubt. Da ruft R. Josua vertrauensvoll aus: Das Geschlecht ist nicht verwaist, das einen R. Eleasar ben Asarja in sich hat.

Die Mechilta hat also in ihren agadischen Theilen vielfach die Zeit der jamnensischen Kämpfe zwischen *Nassi* und *Ab-Bet-Din*, zwischen der alten Würde der Lehrversammlungen und dem jugendlichen Eifer der neu um die Thora sich schaarenden Jünger im Auge. Dieser Midrasch zeigt uns auch, dass hier nicht etwa niederer Ehrgeiz gekämpft, sondern dass eine tieferkannte Nothwendigkeit Jeden zur Vertretung seiner Ansicht gebracht hat.

III.

In der Pethichatha wird noch (בארץ מצרים) betont, dass ausserhalb der götzendienerischen ägyptischen Stadt das erste offenbarende Wort an Moses gerichtet worden ist. „Da doch Moses das Gebet, etwas viel Geringeres, ausserhalb der Stadt verrichtete, sollte da das Gotteswort, etwas viel Bedeutungsvolleres, mitten unter den Gräueln jenes Ortes von ihm vernommen werden?“ Man sieht, wie sich das Volk über den gesunkenen Tempel zu trösten sucht. תפלה erinnert an den Tempeldienst, er ist dahin. Wie gering ist aber das verlorene nicht gegen das geoffenbarte Wort, das Israel geblieben ist!

Was soll nun mit der Würde des heiligen Landes werden? Ist diese mit dem gesunkenen Heiligthume geschwunden? Gewiss nicht! Denn das Heiligere, das Wort selbst, soll im Lande gewahrt bleiben. „Ehe Palaestina auserkoren wurde, waren alle Lande zur Prophezeihung geeignet; ehe Jerusalem die heilige Stadt wurde, durften überall im Lande Altäre stehen; ehe der Tempel zum Wohnsitz Gottes wurde, war ganz Jerusalem dazu geeignet; vor David waren alle Israeliten des Königthums würdig, wie vor Aaron Alle des Priesterthums theilhaftig werden konnten.“ (*ib.*)

Mit diesen Worten der Mechilta ist die Frage beantwortet! Das Davidische Königshaus (also das hillelitische) ist allein befugt, den Nassi in seiner Mitte zu haben, und

dessen Belehrung ist auch an Palästina gekettet. Nicht dem Auslande darf das heilige Wort angehören, das Synhedrium darf sich nicht aus den Grenzen Palästinas fortbewegen. Wir sehen also, die Frage des Seins oder Nichtseins trat einer feindlichen Welt gegenüber an das Judenthum heran, und es galt, einen Mittelpunkt der Glaubensgenossenschaft zu wahren.

Diese Midraschsätze hängen mit dem Abschnitte Hachodesch zusammen, also mit dem Gebote der Monatsheiligung. Dass der Anfangsvers dieses Thoraabschnittes, wo sich Gott an Moses und Aaron wendet, auf *Nassi* und *Ab-Bet-Din* und auf ihre Stellung zur Monatsheiligung von jeher gedeutet worden ist, ersehen wir aus der Erklärung R. Levi's (Rosch Haschana 22a).

Auf Pis-cha 1 und 2 beruhen denn auch grosse Bestandtheile des Traktats Rosch Haschana, sowohl seiner Mischna und Tossefta, als auch seiner amoräischen Erörterungen in beiden Talmuden; dieser Traktat selbst beruht aber in seinen ersten Abschnitten wesentlich auf Kiddusch Hachodesch und auf die dabei dem *Ab-bet-Din* (bezw. dem *Nassi*) zustehenden Befugnisse, ja, der Streit zwischen beiden wird am Ende des zweiten Abschnittes genau erzählt.

So ist das „Wort", *Dibbur*, wovon die Petichatha spricht, zunächst allerdings die Belehrung, welche vom Synhedrium ausgeht; es ist mehr als der Tempeldienst, es gibt dem heiligen Lande seine ewige Würde und Bedeutung. Aber der Inhalt dieses zuerst an Moses gerichteten *Dibbur* ist das Gebot der Monatsheiligung, „Euer ist der Mond, Euer das Zeugniss des Mondes!" Diese Bestimmung ist Israel eigenthümlich (*ib.* I Mitte); von Nissan, dem Monate der Befreiung, werden die Jahre der israelitischen Könige gezählt. Allerdings musste man sich nun mit Wehmuth daran erinnern, wie Israel gesunken war (Bachodesch I Anfang): „Einst zählte es vom Auszug aus Egypten an die Jahre, selbst zur Zeit des salomonischen Tempelbaues ist dies noch geschehen. Dann durften sie den Tempelbau selbst ihrer Zählung zu Grunde legen; sodann wurden sie gezwungen, vom Tage der Zerstörung an zu zählen, und statt der Regierungsjahre ihrer eigenen Könige wurden die eines Nebuchadnezar oder eines Darius zu Grunde gelegt." Wir ersehen aus diesen und ähn-

lichen Midraschworten, aus welchen späterhin die scharfsinnigsten halachischen Berechnungen in beiden Talmuden emporgewachsen sind, welche wehmüthigen und zugleich stolzen Empfindungen diese Reste einstiger staatlicher Selbständigkeit, diese Befugnisse des *Nassi* und *Ab-bet-Din* hervorriefen. Geradezu sagt es (Pis-cha 2, Ende) R. Jaschia, dass diese Handlungen an keiner anderen Stätte, als „beim grossen Gerichtshofe in Jerusalem“ (d. h. in Jabne) vorgenommen werden dürfen, und er ist es ja auch, der dem Nassi allein, wie wir gesehen haben, das Recht des Dibbur thoramässig zuspricht. An den obigen Satz aus Bachodesch I knüpft sich eine Erzählung aus dem Leben des Rabban Jochanan ben Sakkai, in dessen Geiste, wie wir sehen, auch unser angeführtes Midraschwort ausgesprochen ist.

So zeigt uns die Mechilta, in welcher Weise die jüdische Glaubensgenossenschaft sich über den Fall des Tempels erhoben hat und welche neuen Ziele sie an Stelle der einstigen staatlichen Selbständigkeit sich setzen musste. An R. Jochanan ben Sakkai's im Roschhaschanatraktat geschilderte Thätigkeit richtete sie sich auf, sie fand von Neuem ihr Selbstbewusstsein wieder, der tanaitische Scharfsinn bemächtigte sich mit neuer Kraft der Halacha, und an Stelle des Tempels aus Stein und des sichtbaren Priesterthums wuchs ein unsichtbares Gotteshaus, ein Priesterthum des Geistes empor.

IV.

Aber so schnell kann man der einstigen Herrlichkeit sich nicht entwöhnen. Die wehmüthigen Erinnerungen, das Grübeln über Israel's glorreiche Vergangenheit und der Anblik der traurigen Gegenwart brachten R. Jochanan ben Sakkai's Friedensworte (Bachodesch 11 בי חרבך) in Vergessenheit — vielmehr nahm man an (*ib.* לא תבנה), dass doch das Eisen, und zwar wörtlich das Schwert geschwungen werden darf, um den Altar wieder erstehen zu lassen.

Richteten nicht die obigen Betrachtungen, die zum Theil agadische Behandlung des Hachodesch, das Auge auf Pharao auf das aegyptische Reich mit seinem Drucke? Und konnte man, in die Gegenwart blickend, nicht ein Spiegelbild Roms darin sehen?

Wenn Beschalach 5 (בשלח) Gottes Zornblick auf Aegypten und dessen heilende Kraft für Israel geschildert wird, wenn das Auge des Agadisten auf Hiob's Prüfungen und sein wiederkehrendes Glück fällt, so ist dabei am Ende von der günstigen Erhebung Israels und von der dereinstigen Vernichtung des Aegypters die Rede. Von בשלח kam man zu dem Wortspiele (*ib.* Ende) הבוצרים הם ישראל הראשונים, das auf die späteren Dränger und deren zu erhoffende schimpfliche Flucht hinwies. Ebenso *ib.* 6 שירה und die folgenden Stellen, die sich besonders aus der Schiratha stark vermehren lassen. Da finden wir jene berühmten Priameln, deren Endpunkt immer „Edom", „das Reich des Frevels", „Babel" ist, unverkennbare Andeutungen, dass die Hoffnungen auf eine baldige Wiederherstellung des Reiches sich ebenso vermehrten, wie der Hass gegen die römische Gewalt zunehmen musste.

Auch das Lehrhaus, selbst das jamnensische, konnte sich diesem Geiste nicht entziehen, und wenn die Gelehrten auch vielleicht nicht an ein thatsächliches Eingreifen dachten, so nahm ihr Gefühl doch Theil an dem, was Alle bewegte. Wie ich im zweiten Theile meines „Zusammenhanges der Mischna" gezeigt, hat sich dies mischnische Zeitalter vorzugsweise mit dem Zusammentragen der Opfer- und Reinheitsgesetze befasst, um sie vor Vergessenheit zu bewahren. War das Sinken des Tempels die Veranlassung dazu gewesen, so wies die Beschäftigung mit diesen Satzungen immer auf die einstige Herrlichkeit hin, und gerade dadurch konnte die Wunde sich nicht schliessen. Von diesen Erinnerungen und Hoffnungen sind auch die Verhandlungen des *bo bajom* durchzogen. Daher Sota V, 4, 5 die schon erwähnten Mischnas vom Liede Israels am Meere und von der reinen Liebe des Dulders Hiob zu Gott. Wenn jenen Agadisten der Durchzug durch das Meer, die Geschichte Hiobs, das Gottesgericht am Geschlechte der Sündfluth oder an den Sodomiten ihre Stoffe boten, so wandelte sich ihnen unter der Hand Alles zu einem Ausdruck des Leidens oder des Hoffens, der Liebe oder des Hasses. Beschalach 5 (ויבאו) stehen die Stämme Israels vor dem Schilfmeere, jeder will zuerst hinein, Benjamin eilt ihnen voraus, Juda hält sie vom vorzeitigen Eintritt in die Wogen zurück und — erhält zu David's Zeiten dafür das Königthum. So Rabbi Meïr. Rabbi

Jehuda erzählt die Sache umgekehrt, die Stämme hätten sich geweigert, in das Meer zu steigen, da wäre Juda ihnen zuvorgekommen und dafür wäre später dieser Stamm zur Königswürde gelangt. Und die darauf folgende Erörterung zwischen R. Tarphon und seinen Schülern in Jabne bestätigt es, dass hier nicht Moses, sondern der Fürst des Judastammes gemeint ist.

Hier lässt sich die Absicht der Weisen nicht verkennen. Die Einen und zwar R. Tarphon und der oft in seinem und in R. Elieser's Namen redende, also oft schammaitischen Ueberlieferungen folgende R. Jehuda, sprechen die messianische Königswürde der Zukunft dem zu, der sich nicht mit Gebeten begnügt (מה תצעק אלי), nicht einmal das göttliche Zeichen abwartet, sondern, wenn Alle zweifeln, kühn voraus in das Meer springt, um den Aegyptern zu entgehen. R. Meïr dagegen führt eine Ueberlieferung der Partei an, die den Ungestüm hemmen und göttliche Wunder abwarten will, die also den Frieden vorzieht.

Ebenso färbt sich ihnen alles Andere in die Farbe der Zeit, sobald es nur von einer Seite daran anrührt. So finden wir Edujot II, 9, 10 wichtige, mit der Mechilta und den obigen Mischnas von Sota zusammenhängende Sätze, die das, was der Midrasch Schiratha in breit ausgeführten Betrachtungen bietet, kurz und schlagend als Gegenstände wiedergeben, die man in Jabne am *bo bajom* vor den Weisen bezeugt.

Diese Agadot führen uns zu R. Akiba, also zu dem Manne, der den falschen Messias aus Kesib, den Bar Kochba unterstützt und das Seine dazu beigetragen hat, den Kampf gegen Rom herbeizuführen. „Alles erreicht sein Ende," so scheint er Edujot II, 10 zu lehren, „um Alles schliesst sich endlich der Jahresring, und der Zeitraum geht zu Ende. Noa's Zeitgenossen, Pharao und die Aegypter, die Bösewichter im Jenseits erreicht endlich wohl oder übel ihre Strafe. Es kommt und geht vorüber die Zeit des Gog und Magog (die der Messiaszeit vorausgeht) und auch für den in Sota genannten Dulder Hiob kommt nach erfüllter Leidenszeit wiederum das Glück heran." Damit vergleiche man Stellen im Beschalach 4 (ויולך), Schiratha 2 (כי נאה), 5 (נאדרי) u. a. O.; und man wird den Zug der Zeit erkennen, dem

alten Schriftworte den Geist des Kampfes gegen Rom und der Hoffnung auf bessere Zeiten einzuhauchen.

Dass wir uns hierin nicht täuschen und auch den Sätzen des R. Jehuda und des R. Tarphon keine erzwungene Deutung gegeben haben, dass den Einen mit ihrer Begeisterung die Anderen mit ihren Bedenklichkeiten gegenüberstanden, dass die Einen ein göttliches Zeichen erwarteten, die Anderen ihm zuvorkommen wollten, dafür sprechen viele andere Stellen, die an sich selbst und ohne den Blick auf diese Zeitfragen nichtssagende Spielereien zu enthalten scheinen, während sie bei Zugrundelegung unserer Auffassung sofort wie durch ein Schlaglicht erhellt werden.

Was bedeuten jene zwölf Monate Ed. II, 10? Jedenfalls eine abgeschlossene Zeit, einen runden Zeitraum, über den hinaus die Grösse des Frevels und die Niedrigkeit des gerechten Dulders nicht dauern kann. Auch unter dem Bilde eines Tages von vierundzwanzig Stunden kann ein solcher Zeitraum gedacht werden. Die Bedeutung ist immer die gleiche.

Pis-cha 13 (וירא) heisst es: „Es war um Mitternacht, er, der sie geschaffen, hat sie getheilt. Weshalb steht hier dies Wort? Weil es heisst: „Und Moses sprach: So spricht der Herr: Ungefähr wenn die Nacht sich theilt (ungefähr um Mitternacht) gehe ich durch Egypten. Kann ein Mensch wohl genau die Mitternacht berechnen? Nur der Schöpfer kann es.“

Was ist damit dem Schöpfer Grosses zugesprochen worden? Hier muss etwas Besonderes zu Grunde liegen, was den Agadisten zu solcher Erklärung gezwungen hat.

Aus jenen bekannten Deutungen des R. Eleasar ben Asarja (16 לי הוא) ersehe ich, dass Nacht und Tag Wechselbegriffe für Glück und Unglück, Bestehen des Tempels oder Untergang desselben sind. Gibt mir der Midrasch selbst solche Erklärungen über seine eigenen Worte, so muss ich sie wohl benutzen. R. Elieser sagt (13 וירא) das Dunkel solle nur bis Mitternacht dauern, also wenn die Nacht am tiefsten, ist die Hilfe am nächsten. Man soll demnach nicht verzagen, sondern gerade im tiefsten Elende sich erheben, um die göttliche Hilfe herbeizuführen.

Ja, wann ist aber, genau genommen, Mitternacht? Wann

hat der Mensch das Recht zu sagen: Schlimmer kann es nicht mehr werden, ich kann mich nun zur Selbsthilfe erheben, ich habe nichts mehr zu verlieren? Das weiss nur der Schöpfer selbst, der die Entwicklung der Dinge, also den Höhepunkt eines jeden Zustandes genau kennt! Moses war darum vorsichtig, indem er בחצות, den unbestimmteren Ausdruck, den zweifelnden Aegyptern gegenüber wählte, und es Gott selbst überliess בחצי, zur richtigen Zeit, sein Befreiungswerk auszuführen. (vgl. Beschalach 2 בי באשר ראיתם).

Denen tritt R. Akiba entgegen. Wir wollen, so meint er, die Zeitrechnung nur richtig verstehen, und wir müssen uns wahren, dass wir nicht zu spät kommen. Darauf deutet dessen Ausspruch Edujot II, 9, wonach die Väter im Stande sind, durch ihre Tugenden die Leidensjahre der Nachkommen abzukürzen, es werden den Enkeln dann die Prüfungen der Ahnen als selbsterduldete Schmerzen angerechnet. So sind die vierhundert Jahre, die Israel eigentlich in Aegypten hätte weilen müssen, auf zweihundertundzehn verkürzt worden, indem alle Leidensjahre der Stammväter, d. h. also deren ganze Lebenszeit, von der über Israel verhängten Zahl der Schmerzensjahre abgezogen worden sind.

Hier konnte R. Akiba eine uralte, bereits von der Septuaginta verwerthete Ueberlieferung ausnutzen, und wir werden nun das starke Hervorkehren der Stammväter und ihrer Verdienste begreiflich finden, ebenso die für ihre Nachkommen in Anspruch genommene Vergeltung, (s. Beschalach Pethichatha ויהי הולך) die für jede Bewegung des Stammvaters eine heilsame Folge für die Nachgeborenen hervorsucht. Das ganze Zeitalter war von diesem Zuge erfüllt und konnte sich darin gar nicht genugthun, und R. Akiba kam diesem Bedürfnisse in hohem Maasse entgegen. „Nach Deinen Tugenden und Fehlern wird Dir Glück und Unglück zugemessen," dieser Gedanke wurde nicht nur an den eigenen Schicksalen der Stammväter, Propheten und ihrer Feinde, sondern auch am Einflusse von deren Thaten auf die Schicksale ihrer spätesten Enkel dargestellt.

Wie also Gott einst in Aegypten die vierhundert Jahre verkürzt hatte, so würde es auch jetzt der Fall sein. Zögern und abwarten ist darum zwecklos, Busse thut noth, um die Erlösung zu fördern (Pis-cha 14 ומושב), es muss den Kämpfern

vorkommen, als wenn sie nicht sich, als wenn sie vielmehr Gott selbst zu befreien, d. h. die Verehrung seines Namens zu retten hätten (*ib.* ויהי בעצם); daher bedürfe man keines befestigten Zeltlagers, vielmehr würden, wie einst in der Vorzeit, schützende Wolken Israel zu Hütten dienen (Pis-cha 14 סוכותה), die zugemessene Leidenszeit würde „übersprungen" werden (das besagen die Andeutungen 7 ואכלתם und יפסחתי), und der Morgen der besseren Zukunft würde anbrechen (Beschalach 5 ויהי באשמורת.) Da heisst es aber früh sich erheben, das וישכם beherzigen und die Augen muthig dem Lichte zuwenden.

Wie aber lässt sich dies gerade auf eine Empörung gegen Rom deuten? Auch dafür hat der Midrasch gesorgt. Es ist (Beschalach 1 ויונך בו' בי ברח) eine kurze, aber sprechende Schilderung der Empörung gegen die römischen Beamten erhalten geblieben (ausführlich *ib.* וישובו); man sieht, wie das Volk die Brücken hinter sich abbricht und sich zum Kampfe erhebt. (*ib.* וישאו.)

Es scheint ein grosser Sturm sich gegen das „Reich der Gewalt" zu erheben, ein Ostwind, wie einst am Meere, reisst die Theile auseinander (Beschalach 4 ויולך), von Osten naht der Feind dem römischen Reiche, alle Theile desselben scheinen in Bewegung zu sein (*ib.* ויבקעו), die Wüste ist der Kampfplatz (Wajassa 1 ויצאו), ja, es ertönt der Name „Midbar Kesib", es kommen die gleichen Uebertreibungen vor, wie in der Hannisakinhagada bezüglich der Stadt Bethar oder des Königsgebirges — hätten wir hier Andeutungen über Bar Kochba oder Bar Kusiba vor uns? —

Wir haben uns nun vom Kampfe selbst abzuwenden und das Volk nach dem Misserfolge zu belauschen. Wird uns der Midrasch auch darüber Auskunft geben?

„Die Erde verschlang sie (die Egypter). Weshalb ist ihnen ein Grab vergönnt worden? Weil Pharao einst gesprochen: Gott ist gerecht. Habt ihr das Gottesgericht anerkannt, so soll Euch der Lohn nicht vorenthalten werden, nämlich ein Grab." (Schirata 9 תבלעמו.) Man könnte diese Worte als Ausdruck des Spottes gegen den Feind ansehen, dem im besten Falle ein Grab als Lohn gegönnt wird (vgl. Anf. Beschalach.).

Aber der Gedanke wiederholt sich in einer Form, die

jede Absicht des Spottes ausschliesst (*ib.* 2 ויאמרו): „Wir trauerten über die aegyptische Knechtschaft; der Tod unserer Brüder in (den drei Tagen) der Dunkelheit ist schlimmer. Wir trauerten über ihren Tod; unser Tod in der Wüste ist schlimmer. Jene unsere (in der Dunkelheit gefallenen Brüder) wurden betrauert und beerdigt, und unsere Leichen sollen dem Sonnenbrande am Tage und der Kälte bei Nacht ausgesetzt sein?“ Da haben wir wiederum die Schilderung eines Zustandes, in welchem die Verweigerung eines Grabes als das schlimmste Unglück, ein ehrliches Begräbniss als hoher Lohn erscheint.

Als nämlich die drei Tage der Dunkelheit über Aegypten lasteten, liess Gott alle diejenigen Israeliten sterben, welche das Land der Knechtschaft nicht hatten verlassen wollen. Diese wurden in der Stille begraben, damit die Aegypter sich über ihren Fall nicht freuen sollten. (Beschalach Pethichatha וחמושים) In die Begriffe der Barkochbazeit übersetzt, würde unser Midrasch die Friedensfreunde meinen, die nicht am Morgen sich zum Kampfe für das Licht der Freiheit erheben wollten, sondern lieber im Dunkel der Nacht verharrten. Auch von ihnen sind Viele dem Kampfe zum Opfer gefallen, es hat ihnen die gleichgültige Gesinnung Nichts genutzt.

Als aber Rom gesiegt hatte, als das Verbot, die Helden zu beerdigen, von Seiten der römischen Verwaltung die überlebenden Genossen erreichte, da erschienen ihnen die Wehrlosen, die man getödtet hatte, glücklicher, sie hatten doch mindestens ein ehrliches Grab erlangt. Da beneidete man die in's Meer gesunkenen Aegypter, die der Boden verschlungen hatte. Was war deren Tugend gewesen? Sie hatten das Gericht Gottes anerkannt, während man im Judenthum nach dem Falle Bethars wahrscheinlich über den unglücklichen Ausgang des Kampfes murrte.

Nun begann man damit, die Ueberlieferungen über die Verdienstlichkeit der Todtenbestattung hervorzukehren, man bereicherte die „Maass-für-Maass-Betrachtungen“ damit; die Art, wie Moses sich der Gebeine Josephs und dieser wiederum der des Jakob sich angenommen hatte, bot dazu die beste Gelegenheit. Und als die Erlaubniss der Beerdigung von Rom kam, da setzte man die Anerkennung des göttlichen Gerichts als vierten Segensspruch des Tischgebetes

fest, gewissermassen als *Birkat Aelim* und *Zidduk haddin* für ganz Israel.

War man auf dem Wege, die Gottheit in ihrer Gerechtigkeit selbst beim Misserfolge sich darzustellen, so fragte man sich nach den Ursachen eines so traurigen Ausganges (Beschalach Pethichatha דרך.). „Weshalb hat Gott die Vorfahren nicht auf dem kürzesten Wege ins gelobte Land geführt, sondern auf dem Umwege durch's Meer? Weshalb mussten sie vierzig Jahre in der Wüste umherwandern?“ Die Beziehung der alten biblischen Ereignisse zu den damaligen Zeitverhältnissen ist unverkennbar.

בי קרוב הוא „zu nahe war der Weg dorthin!“ So schnell durften die aus Aegypten Befreiten das ersehnte Land nicht erreichen (*Ib.* דרך.). Gott sprach: „Wenn ich sie schon jetzt nach Palästina bringe, wird der Besitz und Genuss der Felder und Weinberge sie von der Beschäftigung mit der Thora ablenken; mögen sie lieber vierzig Jahre Manna geniessen und aus dem Gottesquell trinken, damit ihnen die Thora so recht eingeimpft werde.“ Nun brauchen diese Worte des Agadisten sich noch nicht auf die Barkochbazeit zu beziehen, sie können eine einfache Erklärung der biblischen Erzählungen, des göttlichen Erziehungsplanes in Bezug auf das vorzeitliche Israel sein. Nun heisst es aber (*ib.*): „Zu nahe war noch die Zeit, in welcher Abraham dem Abimelech den Eid geleistet, ihm, seinem Enkel und seinem Urenkel; und sein Urenkel war noch am Leben.“ War nicht Hadrian der fünfte nach Titus regierende Kaiser, also gewissermassen, wenn man Nerra abrechnet (wie früher mit Otho und Vitellius geschehen), sein Urenkel als Nachfolger? Ist dies eine zu gesuchte Deutung? Was sollen (*ib.*) die Worte: „Vor Kurzem hatten erst die Kanaaniter das Land in Besitz genommen, wie es heisst: Erst das vierte Geschlecht soll hierher zurückkehren.“ Also die Leidenszeit ist nicht, wie R. Akiba annahm, auch für die Nachgeborenen abgekürzt worden, es sind nicht aus vierhundert Jahren deren nur zweihundertundzehn geworden — sie muss vielmehr zur Veredelung Israels ausgekostet werden. Endlich „zu schnell folgte dem ersten Kriege der zweite.“ Wer verkennt hier den Hinweis auf den Vespasianischen Krieg und auf die zu schnell darauf folgende Barkochbazeit?

Nun wird auch die geschichtliche Bedeutung folgender Worte klar (Beschalach 2 ויראו); „Und sie fürchteten sich sehr und es beteten die Kinder Israels zu Gott; sie ergriffen den Beruf ihrer Väter. Abraham baut einen Altar und ruft den Gottesnamen aus; Isaak geht hinaus, um auf dem Felde zu beten; Jakob trifft an jenem Orte ein, da die Sonne untergeht. . . . Fürchte nicht, du Wurm Jakob, ihr Leute Israels! Wie der Wurm die Ceder nur mit dem Munde treffen kann, so hat Israel nur das Gebet. Mein Schwert ist das Gebet und mein Bogen ist meine Bitte. David kämpft gegen Goliat nur mit dem Namen Gottes. Assa richtet auf Gott sein Vertrauen, nicht auf seine Schaaren. Die Stimme, das Gebet, ist Jakob's, die Hände, das Schwert, sind Esau's."

Wer diese Stellen in der Mechilta selbst in ihrem ganzen Umfange liest (wir haben nur die Hauptsachen herausgegriffen), der wird ihre weltgeschichtliche Bedeutung nicht verkennen. Israel legt die irdische Waffe, die ihm nicht gedient hat, aus der Hand, es wird sich seiner äusseren Ohnmacht bewusst: Ihm ist aber die Hauptwaffe, mit der die Helden der Vorzeit kämpften, geblieben. Auch bei Jenen durfte die Macht nicht im Aeusseren bestehen, sondern vorzugsweise im Gebete. Einen Weltschmerz giebt es nicht, die Gerechtigkeit Gottes bleibt bestehen, der Misserfolg hat zur Ursache die Unwürdigkeit und Kurzsichtigkeit Israels, das im Leide sich läutern und sich zum Guten emporarbeiten wird.

So befasst sich also ein vierter agadischer Kreis der Mechilta mit den Empfindungen und der Zeitstimmung des Barkochbakampfes von dem Aufflammen der Kampflust bis zum Aufgeben aller Hoffnungen auf ein schnelles Erreichen hochfliegender Wünsche.

* * *

Die späteren tanaitischen Zeitalter haben auch ihre Spuren in der Mechilta zurückgelassen; da sie aber nicht so reich an grossen Wendungen und so bedeutenden geistigen Führern waren, so konnten sie nur in anderer Weise wiederholen, was aus jener stürmischen Zeit zu ihnen herübertönte. Märtyrer gab es vorher und nachher; römischer Druck

blieb sich zu allen Zeiten im Wesentlichen gleich; der Streit zwischen R. Josua und R. Gamaliel wiederholte sich in etwas schwächerer Weise zur Zeit R. Simon ben Gamaliel's. Es würde also schwer zu unterscheiden sein, ob ein Ausspruch über Moses und Aaron dem ersten Kampfe zwischen *Nassi* und *Ab-bet-Din* oder dem Streite zwischen den geistigen Spitzen des nächsten Geschlechtes angehört — nur den Ausgangspunkt kann man annähernd feststellen. Damit ist aber auch das Meiste geschehen, da die spätere Zeit immer nur in matterer Weise nochmals aussprechen konnte, was früher kraftvoll und gewaltig als Ausdruck eines grossen Zeitbewusstseins hervorgekommen ist. Die Agada als ein besonderes Gebiet zeichnet sich zuerst von den Augen des R. Josua und des Mudai ab, und zwar „zieht sie die Herzen der Menschen an"; bei Mara werden die Agadot u. A. dem Volke ganz besonders empfohlen.

Dass der Anfang und das Ende der Mechilta halachisch geblieben, d. h. mit der ersten halachisch zu verwerthenden Stelle ohne Berücksichtigung des in der Schrift Vorhergehenden und Nachfolgenden sich befasst, liegt darin, dass man sich stets scheute, Anfang und Ende, wenn auch nur einer Gebetformel mit etwas Neuem zu bereichern und die Grundgestalt des Ganzen zu verändern. Daher gestatteten die Weisen wohl, in die einzelnen Theile des Achtzehnergebetes etwas Verwandtes einzuschieben, aber Beginn und Schluss hatte unverändert zu bleiben. Wenn dem Hachodeschabschnitte andere Bestandtheile des Exodus hätten vorausgehen oder der Sabbatmasseehta andere hätten folgen sollen, so wäre das Wesen des halachischen Midrasch nach tanaitischer Ansicht nicht mehr zu erkennen gewesen. Dass der zweite Sifri agadisch schliesst, liegt in Umständen, die wir hier nicht berühren können, ausserdem in dem Streben, das Schlussbuch der halachischen Midraschim feierlich und wirksam enden zu lassen. Der Sifri gilt sonst als ein Buch.

Ausserdem boten die erzählenden Theile zwischen Hachodesch und dem Mischpatimtheile gerade das, was jenes Zeitalter nöthig hatte. Das Passa, der Frühlingsmonat Nissan, die Befreiungsnacht, die zum Morgen der Selbständigkeit wurde, der Trotz Pharao's, seine Wagen und Reiter, der Durchzug durch das Meer, das Siegeslied, der Amalekskampf,

das Herannahen des *Ger Zedek* Jitro, endlich die Gesetzgebung — wo findet sich in der Thora etwas Ermuthigenderes, etwas, was mehr den Hoffnungen jener Zeit entsprach! Was Wunder, dass alle jene Ereignisse mehr, als irgendwo, gerade in der Mechilta ihr Spiegelbild gefunden haben! Die in Jamnia am *bo bajom* wirkenden Weisen, die sich mit diesen wichtigen Zeitfragen beschäftigten — mussten sie nicht gerade die agadischen Mechiltasätze unwillkürlich in das mischnische Gebäude aufnehmen? Und da war der Sotatraktat (wie wir sie in unserem *Zusammenhang der Mischna* gezeigt, einer der ältesten) durch die *elu neemarin*, die so viele verschiedene halachische Bestandtheile aus der Zeit des Tempels dort einfliessen liessen, am ersten geeignet, die Mechiltaagada in Mischna und Tossefta aufzunehmen. Und was in Jamnia geschehen, ahmten die Späteren bei mischnischen Neugestaltungen getreulich nach.

Es würde nun die Aufgabe der Forschung sein, die verschiedenartigen Schichten herauszufinden. Also zuerst die aus dem Kreise R. Johanan ben Sakkai's stammenden Aussprüche, durch welche dem Volke die Bahnen für die Zukunft gewiesen werden, sodann, was auf *Nassi* und *Ab-bet-Din* Bezug hat; endlich was dem Barkochbakriege angehört. Wie diese Dinge einander beeinflusst und vorbereitet haben, wo das Eine zeitlich aufhört und das Andere beginnt, das lässt sich nur ahnen und da sind feste Grenzlinien nicht zu ziehen. Genug, wenn es dann dem Forscher noch gelingt, festzustellen, wie die Zeiten R. Simon ben Gamaliel's und R. Jehuda Hanassi's hier berücksichtigt sind und wann die letzte Hand an die Gestaltung dieses und der anderen halachischen Midraschim und besonders ihrer Agada gelegt worden ist.

Auf diesem Wege lassen sich viele Vorurtheile widerlegen. Viele Aussprüche, in denen man den Geist des gesammten rabbinischen Judenthums vermuthet, kennzeichnen sich als Ausflüsse einer geschichtlich ganz genau bestimmbaren Kriegeszeit mit allen ihren Auswüchsen, und sie dürfen nicht mehr herangezogen werden, wo es gilt, die ewigen Grundsätze einer Glaubensgenossenschaft zu beurtheilen. Wer sich den vorurtheilsvollen Blick wahren kann, muss es vielmehr anerkennen, wie dies Alles nur vorübergehend war,

wie der Blick von den Tempeltrümmern und von den Schlachtfeldern Bethars immer wieder den reingeistigen Bestrebungen sich zuwandte und wie sich in der schlimmsten Lage Israel damit tröstete, seinen Gott und sein Geistesgut nicht verloren zu haben.

Wie weit die Kämpfe zur Zeit der Trajan in der Agada ihr Spiegelbild gefunden haben, hat sich hier nicht feststellen lassen. Mir scheint vorzugsweise die Barkochbazeit in der Mechilta berücksichtigt worden zu sein.

Notes on a Hebrew Commentary to the Pentateuch in a Parma Manuscript

by

S. Schechter, M. A. (Cambridge).

Codex 541 of the De Rossi library in Parma, from which I have published the Agadath Shir Hashirim and the Seder Olam Suta, contains among others also a commentary to the Pentateuch, which originating in the schools of the Tosaphists, is not without points of interest. A short description of it will, I hope, not be out of place in a volume dedicated to the memory of the late Dr. Alexander Kohut, whose life like that of the French Rabbis, was devoted to the elucidation and interpretation of the old Rabbinic literature. Each age has its own Tosaphists and the great literary monument which Dr. Kohut left us in his *Aruch Completum*, is a fine specimen of Tosaphot of the nineteenth century.

Our Commentary by the Tosaphists of the 13th century extends over the first 107 ff. of the manuscript. Its author or rather compiler is R. Nathanel the pupil of R. Jechiel of Paris. This may easily be seen from the following two passages. The one is on p. 103 a : גם שניהם גם לרבות הבאים מאחריהם . כך פי' רש"י ז"ל על זה ואני נתנא' אומ' שהוא קשיא של שטות . שכך נדרש בספרי והפי' יפה למבין ועל זה תימה לי מאד מה הוא רוצה לומר ואני שמעתי[1]) ושכחתי. The other is on p. 9a—10b : אחר הדברים האלה והו' תימ' היאך מצינו למימר דאברהם בן שבעים שנה שנ' כשנדבר עמו בבין הבתרים הוא מדור הפלגה . ס' עד כאן יש כ"ו שנים . כדמוכח פר' קמא משבת

---

[1]) Here probably some words are missing. Cp. הדר זקנים 70 d to the same verse (Deut. XXII, 22): גם יש הועין ומרבין לרבות. See *Sifre*, ed. Friedmann, p. 118 a.

נבי ישיבתה של סדום . א"כ היה בן ע"ד שנים כשכיבש המלכים . דהוא הוה בן מ"ח בדור הפלגה . ועוד קשיא דהוא הוה עדיין בחרן . שהרי בן ע"ה שנה בצאתו מחרן . והכא כת' ויבא הפליט ויגד לאברהם . והוא שוכן באלוני ממרא וגו' . א"כ נסתלק מחרן . אחרי כן ראיתי ביסודי דרבינו שמואל[1] דוודאי לא היה אלא בן שבעים בין הבתרים . וא"ג' דפרשת בין הבתרים כתובה אחר מחזה דאחר הדברים האלה שהוא מיד אחר כיבוש המלכים אין מוקדם ומואחר בתורה דבריה בין הבתרים קדם לכיבוש המלכים ארבע שנים . וכן מוכח בסדר עולם . . . . . ומ"מ קשיא לי . . . . לכך תירץ מורי ורבי הר' יחיאל מפריש[2] שיצא מחרן ג' פעמים.

Other authorities are: **R. Joseph of Paris** (18 a): ויהי ריב וגו' פי' ר' יוסף מפריש לפי הפשט על חנם היתה מריבה ביניהם לפי שהכנעני והפריזי אז בארץ יושב ומוחזק[3] — **R. Judah ben Nathan** (12b): ודור רביעי ישובו הנה פיר' דור רביעי לך יחזור לארץ זו ואל יהי' תמיהא בעיניך היאך יכול להיות כי מצאתי כתוב בפירושים של חומש שעשה ר' יהודה בר' נתן שאדם ובנו ובן בנו קרוי דור אחר[4] — **R. Sa'âdyah** (15 a): והשענו תחת העץ פי' רב סעדיה לשון אכילה כמו משען לחם. Also p. 105 a: וכתבת עליהם את הדברים האלה . . . . . א"ר סעדיה כי כתבו על האבנים מספר המצות כמו שכתובין בהלכות גדולות — **R. Isaac** (20 a): אשר פדה את אברהם כעיניין אזהרות ויפה אמר[5] ומיתי עלה מב"ר שפראו מצער גידול בנים ועל זה הקשה ר' יצחק וכי צער הוא והלא ברכה היא שנ' ויברך ה' את בית עובד אדום ופי' רבותינו שהיו יולדות [ששה .M] בכרס אחד ותירץ דהכא קאמ' שפראו שלא היה לו צער מבניו כמו שהיה ליעקב מיוסף etc.[6]) — **R. Judah Hachasid** (29 a): צדקה ממני הק' ר' יהודה חסיד מהו צדקה ממני וכי בשביל שזיכתה ממנו לא תשרף . . . . אין הדבר דומה אלא לאדם שאמרו לו חמור נפל לבור בשבת . אמ' להם אל תעלוהו אמרו לו חמורך הוא ויהי מקץ . . . ר' יהודה חסיד שהיה אמ' להם העלוהו. Again 31 b: אומ' שאין לך כל מקרא ומקרא שנכתב שלא יהיה בו טעם למה נכתב . וא"ת חלום פרעה למה נכתב אף הוא בא ללמדינו שאף על חלום גוי מותר להתענות בשבת אם יגע החלום כלל על שום יהודי. On 33 b we

---

[1]) See Tosaphot to Berachoth 8 a & מנחת יהודה to Gen. XV, 1. I want to state that I give here only specimens of each author, though he may occur very often in our MS.

[2]) See also p. 68 a: והיה אומר מורי הר' ר"י ז"ל. This fixes the date of our author about the middle of the 13th century.

[3]) See Zunz, *Zur Geschichte und Literatur*, p. 98.

[4]) About his date see Zunz, *ibid.*, p. 31.

[5]) See Kaufmann, *Revue des Études Juives*, t. IV, p. 215 about his commentary to the Pentateuch.

[6]) There is no further specification.

read: נשאלה שאילה זו לפני רבות׳ אם בנימין חזר או לאו ופי׳ התוספות בכתובות לסוף מציאת האשה גבי דשאיל מאן יתיב בי מרזיחא ברישא וכו׳ שחזר וגם מביאין ראיה משילהי מכות . . . . . ואני המעתיק נ״ל דלעולם בנימין לא חזר . . . . . וגם שמעתי משמו של ר׳ יהודה החסיד זצ״ל ומולדתך אשר הולדת: **R. Jacob of Orleans** (35 b) — [1]שפי׳ כמו כן וגו׳ פי׳ רש״י מה שפי׳ ואמ׳ רבינו יעקב מאורלייש ז״ל תמיה אני אם שכל את ידיו פי׳ חכם: **R. Wardima** (36 a) — [2]פה קדוש יאמר דבר זה מן ידיו . . . . ואת משמע לשון מן . כמו בצאתי את העיר מן העיר . וכן הדבר מן הר׳ ר׳ וורדימא [3]מראום זצ״ל — **R. Jacob Tam** (38 a): שאל מין אחד לר״ת בנים לא אמון בם ומדוע אינכם מאמינים ביאשוע הנוצרי והלא יעקב נתנבא עליו שנ׳ כי יבא שילה ראשי תיבות ישו השיב לו רת נע שרוג שפיל לסיפיה דקרא שבודאי נתנבא על ישו שעתיד להטעות את העולם יבא שילה . . . יקהת עמים [4]— **R. (Joseph) Tob Elem** (42 a): ד״א כלפי שא׳ מי ה׳ נשתהא בים סוף חמישים יום ולבסוף ניצול להגיד שבחו של הקב״ה וזהו שיסד הפייט טוב עלם בקרובתו מנין ימי הכניעה. — **R. Samson of Sens** (43 a): ושמי ה׳ לא נודעתי . פי׳ ר״שי מה שפי׳ . . . . . ותי׳ ר׳ שמשון משאנץ זצ״ל דהכי פי׳ etc.[5] **R. Meir ben Chayim** (45 b): וא״ת היאך יכול משה לפרוח פרח הכבשן בכל ארץ מצרים . . . והלא קימא לן שארבע רוחות מנשבות בכל יום . . . . וי״ל מצרר הק״בה בידו של משה עם הפיח וכשזרק משה את הפיח הפריחו בד׳ רוחות ביחד . . . . שמעתי מר׳ מאיר ב״ר חיים ז״צל. **R. Elieser b. Nathan** and **R. Isaac b. Abraham** (45 a): אבל רבי א״בן פי׳ טעם לסימנין כי דצך היו ע״י אהרן במטה ועדש היו ע״י משה שלא במטה . באחב ע״י משה במטה . ורי״בא פי׳ טעם לסימנין [6] **R. Jose** מקרטדש to the verse אל תאכלו נא (46 a).[7] **R. Jacob of Courson** (?) 56 a: כי תקנה עבד עברי פי׳ רש״י במכרוהו ב״ד או אינו אלא במוכר עצמו . . . והקשיתי לפני הר׳ ר׳ יעקב מקורשון [8] — **R. Eliezer of Metz** (57 b): סקול יסקל השור פי׳ רש״י ממשמע שנ׳ וכו׳

---

[1]) See Tosaphot to Kethuboth 69 a, where, however, the first part of this quotation is not to be found.

[2]) Always אורלייש; cp. Kohn, *Mordechai b. Hillel*, p. 126.

[3]) Cp. Neubauer, *Revue*, XVII, 151 seq. See הדר זקנים 39 a: וה״ר וורדימס מן דראום.

[4]) See Berliner פליטת סופרים, pp. 33 and 35. שרוג = שוטה רשע וגם רוח

[5]) See Gross in the *Revue*, VI, 167.

[6]) See הדר זקנים and דעת זקנים without the name of the author.

[7]) The explanation given in the MS. is the same which ה״ז and ד״ז quote in the name of Aben Ezra. Perhaps it is R. Jose of Chartres. See Zunz, *Zur Geschichte*, p. 86.

[8]) See Gross. *Revue* VII, 185, note 4.

והקשה הרא"ם דילמא בבן פקועה מיירי[1]) — **R. Moseh of Pontoise** (59a): אלא נראה לפר' דדמע לשון משקה הוא . . . . מפי הרב ר'
משה מפונטייזאה[2]) — **R. Samuel, a contemporary of the author** (59a): יכ"ן הק"שה בע"ל[3]) אח"ד וש"מ ר' שמואל ואני השיבותיו
השליך משמים ארץ . . . אלא — **R. Chayim Cohen** (59b): . . . דהא
כך הוא הפירוש . . מפי הר' חיים כהן[4]) — **R. Jom Tob** (83b): אהרן
שמעתי מר' יום טוב לפיכך נקוד על אהרן[5]) — **R. Meir** (97b): י"ל כי
בשני לפי הפשט כי בימים הקדמונים היה להם למלכי מואב ארץ מעבר ארנון
עברי הנהר ר' מאיר[6]) — **R. Judah of Spires** (98b): והקשהה ר'
יהודה משפירא ז"ל למה המתין הכת' למר פרשת טהרת כלי גוים עד מדין[7]).
R. Joseph b. Isaac who puts questions to his Master **R. Isaac** (99a): עטרות ודיבון שאל ר' יוסף ב"ר יצחק את פסוק זה בחלום לר'
יצחק רבו מדינת רומי ופי' לו עטרות בשביל הנר שמדליקין בערב שבת. ישר'
מעטרן ודיבון . שכן בנרבונא המדינה רובי הנר . כלומר הדליק
הנר . ויעזר שהיו נעזרים . ונמרה ויהיו חזקים כנמרים . וחשבון ויהיו
חשובין ואלעלה ויעלו על סוסים . ושכם ונבו ומעון אילו מיני ספינותיהם.[8]) — **R. Kalonymos of Rome** (101b): עיד פי' ר' קלונימום איש רומי נחלת
חמישה אילו ה' שבטים[9]) — Lastly **R. Isaac ben Samuel**, who puts a question before R. Isaac the Reader (104a): במשניות
הנינא עושה אדם כל שדיהו בכורים וגבי תרומה תנן אין אדם עושה כל
שדהו תרומה . . . . והקשה הר' יצחק בן שמואל מאי שנא . . . . ומצא
ר' יצחק המקרא האי קושיא בירושלמי ומשני שני ההם משום דכתוב כל
וריבויא הוא[10]).

The nature of our commentary is, as can be seen from the quotation already given, similar to that with which we are acquainted from the *Daath Zekenim*, the *Hadar Zekenim*

---

[1]) See Zunz, *ibid.*, p. 34 about this abbreviation. In the ד"ז as well as in Tosaphot B. Kamma 41a ר"ה איני it is given anonym.

[2]) See Gross, *ibid.*, p. 60, notes 3 and 4; cp. חזקוני to this verse.

[3]) Perhaps it ought to be בעל הבית or בעל תוכפות. See Gross, *Revue* VI, 173, note 5.

[4]) See Zunz, *ibid.*, p. 193.

[5]) In מענח רזא anonym.

[6]) Perhaps the R. Meir quoted before.

[7]) See Kohn's *Mordechai*, p. 130 and 131. In the ד"ז and ה"ז anonym.

[8]) The spaced words are on an erasure. If his master R. Isaac is R. Isaac Malchizedek of Siponto, our R. Joseph must be the older of the name. Cf. Kohn, *Mordechai*, p. 135. See also Gami's Aruch (in the Graetz *Jubelschrift*, p. 34).

[9]) See Kohn, p. 138.

[10]) See Mishnah Bikkurim, II, 4 und Jèrushalmi I, 65a.

and the *Paaneach Rasa*; a certain quantity of Peshat (the literal meaning of the Scriptures) diluted by a great deal of Midrash. The first page or pages of our MS. are missing, commencing in the middle of a passage: פותח את אוצרו הטוב שבשמים which in taken from the *Pirke de Rabbi Eliezer* (ch. V), a work from which the author copies whole pages.[1]) Other Midrashic works which he quotes are the *Torath Kohanim*, *Genesis Rabbah*, *Tanchuma*, *Midrash Vayoshah*, *Midrash Shocher Tob*[2]), whilst of the *Midrash to the Decalogue* he says: מד"רש י' דבר"ות כת"בחי ה"ן במק"ום אח"ר (56 b). Besides these, the author must have made use of Midrashic Collections which are now lost to us as will be seen from the following extracts:

(14 b) וגם מצאתי במדרש שהק"בה היה סנדיקום לאברהם אבינו וסנדיקום כמקטיר קטרת מה מקטיר קטרת אינו אלא פעם אחת בעולם . כך דא חדשים לקטרת יפים . ומעשה באחד שהיה סנדיקום ובא להיות סנדיקום פעם שנייה וא"ל בעל החלום אל תעשה שהסנדיקום כמקטיר קטרת מה מקטיר קטרת וכו'.[3])

(20 b) ויתרוצצו . . . נאמ' במד' שיעקב אמ' לעשו אחי שני עולמות הן העולם הזה והעולם הבא . העולם הזה יש בו אכילה ושתייה פרייה ורבייה אבל צדיקים יושבין בגן ערן וכתריהן בראשיהן וניזונין מזיו השכינה . בחר לך איזה שתרצה כי אתה בכור וחמד אותו רשע העולם הזה.[4])

(25 b) ויהי חתת אלהים . אמר' רב' כשהרגו שמע' ולוי את שכם נפל פחד וערדה על כל האומות שסביבותם . אמרו אם שני בני יעקב הרגו כרך גדול של שכם . אם יתקבצו כולם עלינו על אחת כמה וכמה . מה עשה יעקב אסף כל רכושו ללכת אל יצחק אביו . וכיון שהלך מהלך שמנה ימים פגע בחיל כבד מאד עם (26 a) כחול אשר על שפת הים . ואותו חיל יצא מנינוה לקחת מם מכל העולם . ולכבוש את כל העולם כולו תחתיו . וכיון

---

[1]) See for instance pp. 1—4; 18 etc.

[2]) 43 b: וגם מישי תימה היאך היה אחד מארבעה שלא חטאו . . . . כדאיתא בשוחר טוב גבי מדרש אודך מעשה בריבה אחת. The passage is not to be found in our editions. See Azulai, *Midbar Kedemoth*, *s. v.* ישי. The story is given in full in the Ms. *Yalkut Machiri* to Ps. It also occurs if I remember rightly in R. Hirz Treves' Commentary to the Prayer Book on the הלל.

[3]) The nearest parallel is in מענח רזא Gen. XVII. See Canticles Rabbah, IV, 6, as quoted in the *Rokeach* § 108 and *Or Zarua* II, § 107 (שושבין). Cf. also references about קטרת in Löw's *Lebensalter*, pp. 85 and 384. The matter seems however to be of greater antiquity than Löw would permit. The act of circumcision is already connected in Gen. Rabbah XLVII § 7 (cp. commentaries) with קטרת.

[4]) Cp. הדב"אז ch. XIX.

שבא איתו חיל קריב לשכם . שמע השמועה מה שעשו בני יעקב לשכם .
כיד חרה אפם של אנשי נינוה ובאו כנגד יעקב להלחם עמו . וכיון שהרגיש
באותו חיל אמ' לבניו אל תיראו . י"י יהיה בעזרכם וילחם לכם כנגד כל
אויביכם . רק הסירו אלהי הנכר אשר בתוככם והטהרו וההליפו שלמותיכם .
והנר יעקב את חרבו והלך כנגד איתו חיל . והתחיל להרוג בהם י"ב
אלפים מן החלשים שבהם . אמ' לו יהודה אבי כבר יגעת ויעפת הנח
איתי להלחם כנגדם . א"ל יעקב יהודה בני יודע אני את בחך ואת גבורתך כי
רב הוא . ואין כמוך בעולם בגבורה . וילך יהודה בחימה עזה ופניו כפני
אריה וילחם בהם ויהרוג מן החיל י"ב ריבוא . כולם אנשי המלחמה ואנשי
שם . ויבא לוי אחיו לעזור לו ותהי המלחמה ללוי ויהודה פנים ואחור .
ותגבר יד יהודה ויהרוג עוד מן החיל עוד חמשת אלפים כולם שולף חרב .
ויבא לוי ויד בימינו ומשמאלו ויפלו החיל לפניו באשר יפול התבואה
כשדה לפני הקוצרים . ויאמרו אנשי נינוה עד מתי נלחם עם אלה
המשחיתים . נחזור לארצינו פן ישחיתו בנו עד בלתי השאיר לנו שריד .
ויאמר להם המלך אי גיבורים אי אדירים אי חזקים . מה עלתה בדעתכם
לשוב לארצכם . וכי זו היא גבורתכם שכבשתם כמה ארצות ובמה מלכיות .
ועתה אינכם יכולין להלחם כנגד שנים איש . וכאשר ישמעו האומות
והמלכים שכבשנו תחת ידינו לתת לנו מס . יתאספו כולם עלינו כאיש
אחד ויתעוללו בנו ויעשו בנו כרצונם . ויתחזקו אנשי נינוה העיר הגדולה
ויגדל כבודכם ושמכם ולא תהיו לבז לפני אויביכם . ויהי כאשר שמעו את
דברי מלכם וישובו להלחם עוד . וישלחו שליחים בכל המדינות לבא עליהם
לעזרה . ויבאו מכל המדינות לעזרה לאנשי נינוה . ויערכו מלחמה נגד
בני יעקב (26 b) . ויאמר' יעקב אל בניו התחזקו והיו לאנשים והלחמו בשונאיכם .
ויתחלקו בני יעקב לשנים איש זה רחוק מזה . ויעקב אביהם הולך לפניהם
וחרבו בימינו . וקשתו בשמאלו . וילחם יעקב ביום ההוא ותהי לו המלחמה
פנים ואחור . ויך בהם מכה רבה גדולה עד מאד . וכאשר באו אלפים
איש להכות את יעקב ויקפוץ יעקב באלפים ברילוג אחד עד אשר לא ידעו
אנה הוא . ותגבר יד יעקב על החיל וישחית ארצה ביום ההוא בעשרים
ושנים רבוא אנשי מלחמה . ויהי לעת ערב באשר סבר יעקב לנוס מפניהם ויבאו
פתאם תשעים אלף . וירגז יעקב ויעמוד בפרץ ויחל להרוג בהם כפעם בפעם
ותשבור החרב אשר ביד יעקב . ויהי כאשר ראה יעקב כי נשבר החרב
לקח מן האבנים גדולות וישחקם בידו כמו סיד . וישלך על בני החיל .
ולא יכלו לראות מפניהם . ואף כי הגיע עת ערב וקרבה הלילה . כי
בא השמש . וינח יעקב בלילה ההוא . ויהי ממחרת ויאמר יהודה ליעקב
הנה נלחמת אבי אתמול ואתה עוף ונוע ואני אלחם היום . ויאמר יעקב
יהודה בני לך והצלח . וילך יהודה וילחם ביום ההוא . וכאשר ראו בני
החיל את פני יהודה שהיו פניו כפני אריה ושיניו כשיני אריה וקולו כקול
אריה ויראו מאד . וידלג יהודה ויקפוץ על החיל מזה לזה ומזה על זה
הלוך והבות באשר יעשה הפרעוש . וילך יהודה מן הבקר עד הערב תשע
מאות שערות ביום שמנים אלף ותשעים וששה איש כולם שליפי חרב ודורכי

קשתות . ויעף יהודה מאד . ויבא זבולון אחיו משמאלו ויעזור לו וילחם כנגדם . וישחת מהם שמנים אלף איש ארצה . וכאשר ראה יהודה ונחה מעט . עמד בזעפו ובקצפו ויחרוק בשיניו בחזקה כאשר מרעים בשמים בתק׳ תמוז (27 a) וישמעו החיל וינוסו י״ח מילין . וינח יהודה בלילה ההוא . ויהי ממחרת ביום ג׳ ויבאו עוד החיל להלחם ולהנקם . ויתקעו בשופרות . ויאמר יעקב לכו והלחמו בשונאיכם . ויאמר יששכר וגד אנו נלחם היום בשונאינו . ויאמר להם אביהם לכו והלחמו ושאר אחיכם יעמדו על משמר עד אשר תיעפו ותייגעו ויעזרו ויצאו יששכר וגד וילחמו בחזקה וישחיתו מן החיל כארבעים ושמנה אלף איש . וינוסו החיל במערות כנגד י״ב ריבוא . ויבאו יששכר וגד ויקחו מן האילנות אשר ביערים ויעשו אש גדול לפני פתח המערה . וכאשר רבתה האש אמר החיל הזה על מה אנחנו יושבים במערה הזאת ונמות מן העשן ומחום האש . נלך ונלחם כנגדם . אולי ניצול . ויצאו מן המערה לצדדין דרך צפון ויערכו מלחמה כנגד יששכר וגד . ותהי המלחמה פנים ואחור . ויראו דן ונפת׳ וירוצו בחזקה בתוך החיל ויכו מימינם ומשמאלם . עד אשר באו אל אחיהם . וילחמו ארבעתם . ישכר ודן גד ונפתלי . ויבאו ביום ההוא משאר ארצות לעזור לנינוה עם רב כחול אשר על שפת הים . ויראו כל בני יעקב את כל החיל הגדול הזה ויתקבצו כולם כאיש אחד ויעמדו להכות ולהרוג בחיל מכה רבה מאד . וינוסו כל החיל לפניו . וכראות בני יעקב את החיל שהיו נסים ויקומו בחימה עזה וירדפו אחריהם . ויאמרו החיל למה ננום מפניהם נלחם כנגדן אולי נגביר עליהם כי עייפים הם . ויבאו וילחמו כנגדם ותהי מלחמה גדולה מאד . ויראו יעקב כי הייתה המלחמה על בניו ויקפוץ בתוך החיל ויך מימינו ומשמאלו . ויפלו לפניו (לפניו) חללים כאשר יפול העשב לפני הבהמה . ותגבר יד החיל ויפרידו בין יהודה ובין אחיו . ויראו יעקב ויחרוק בשיניו וישמע יהודה ויחרוק בשיניו וישמעו אחיו ויבאו אליו לעזור לו . ויעף יהודה מאד ויצמא למים ולא היה לו מים . ויתקע אצבעו בארץ בחזקה . ויעלו המים כנגדו . ויראו החיל המים עולים כנגד יהודה ויאמרו איש (27 b) אל רעהו אנוסה לי מפני המשחיתים האלה כי האלהים נלחם בעבורם . וינוסו כל החיל נגד היער . וירדפו בני יעקב אחריהם ויכם מכה גדולה . עד אין מספר . וקצת מהם נסו אל נפשם . ולא יכלו לרדוף אחריהם . ויתקעו בשפרות וישובו אל אהליהם . ויוסף לא היה שם . ויצר לבני יעקב מאד על אחיהם יוסף ויאמרו שמא הרגוהו . או הוליכוהו בשבי . ויתקעו בשופרות . וירץ נפתלי אחיו אחריו לחפש וימצאהו נלחם על החיל . ויקרא נפתלי האתה זה יוסף אחי . ויאמר אני . ויעזור לו נפתלי וישחית בעם עד אין מספר . וירדפו הנשארים . ויטביעום במי היאור . וינוסו הנשארים לפניהם . ויחדלו מיוסף . ועליהם אמ׳ שלמה טובים השנים מן האחד . ויבאו אל יעקב אביהם וישמח ולא רדפו אחריהם שאר בני המלכות . וילך בטח אל יצחק אביו.[1])

---

[1]) See Midrash ויסעו in Jellinek's *Beth Hammidrash*, III, and parallel passages. The version of our MS. is a different one. Cp. also Ruber's In-

(60 b) וכוכבים והאיל ואתא לידן נימא בא מילתא . . . והאמת וודאי שיעיר כוכב אחד כשיעור כל יישוב העולם והם עומדים כנגד ים אוקיינ' כדאית' בברייתא דר' אליעז' מל"ב מדות העולם וכל דבר וגיהנם וגן עדן יש להם שיעור אבל ים אוקיינוס אין לה שיעור מי שבראה יודע שיעורה.[1])

(89 b) ושם אחימן ששי וחלמי . . . . . כיון שנכנסו המרגלים לעירו של ענק ראוהו ונפחדו . ופעם אחת נכנסה בתו של הענק לפרדס ואכלה רימון אחת והשליכה קליפתו וכשראו המרגלים את הענק הלכו להטמין עצמן תחת אותה קליפה שהיו סבורין שהוא פי מערה אחת (90 a) ונכנסו לתוכה שנים עשר איש לאחר שעה נזכרה שאכלה הרימון אמרה אלך ואשליך את הקליפה שלא יראה אותה אבי ויכעום עלי . הלכה והשליכה הקליפה חוץ לפרדס עם השנים עשר איש שבתוכה . ולא הרגישה בהן . אלא כאדם שמשליך קליפה של ביצה . תנא (גיבהן .M) של מרגלים כל אחד ואחד ששים הייתה וכיון שיצאו אמרו זה לזה ראו גבורה שיש בנשים . באנשים על אחת כמה וכמה.[2])

(*ibid.*) באותה זמן היו קוברין את איוב והיה מנהגם לאכול על הקבר באותה שעה היו אוכלין על קברו של איוב ועל זאת אמרו אוכלת יושביה.[3])

(96 b) ותשא כל העדה . ושה דברי נרגן כמתלהמים וכת' ותרגנו באהליכם ינו' דרש ר' שמעון בן יוחי משום ר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי כאדם שמיתו מוטל לפניו והוא מצטער ויושב כך עשו בני ישראל כשבאו המרגלים וחשבו (וחשבו) בעיניהם להפחיד ולהבדיל את ישראל והיו מחלקין עצמן בתוך שנים עשר שבטים . א"ר יהודה בר שלום כשבא אחד מהם לביתו מה היה עושה מתעטף בטליתו ובתכריכין שלו והולך ויושב בקרן זוית והיו בניו ובני ביתו באין אצלו ואו' מפני מה אתה עושה כך . ואמ' להם בני אדם שראינו תאמרו בני אדם הם כמלאכים הם וכך וכך גדולים וגיבורים אחד מהם יכול להרוג אלף ממנו . והיה או' להם אוי לי עליכם בני אוי לי עליכם בנותיי וכלותי שערלים עתידים לטמא אתכם ולשלוט בכם . כיון שהיה או' כך נופלין על פניהם אילו עם אילו ובוכין כמו שהיו השכנים היו או' מה קול ההמון הזה והיה או' להם כך וכך אמ' לנו אבינו והן בוכין וצווחין . וכן אחרים באים לקולן צווחין ובוכין . עד שהיה אחד ואחד

---

troduction to *Tanchuma*, p. 64 a. In the הדר זקנים to Gen. XLVIII. 22 (p. 23 a) we have also some extracts of another version. The parallel to צרור המור (on Gen. XXXIV, see Brüll's *Jahrb.*, IX. 8, n. 3) is to be found in the *Book of Jubilees*, ch. XXXVII.

[1]) Not to be found in the ל"ב מדות of the editions. See Zunz, *Gesammelte Schriften*, III, 242 seq.

[2]) See הדר זקנים and ענח רזא to שלח. Cp. Neubauer's *Catalogue*, No. 1466, p. 520 (9).

[3]) Cp. Sotah 35 a.

מבכה את שבטו כיון ששמעו את הדבר הזה התחילו כולן מתכנסין ובוכין פתח אהל מעד שנ' ותשא כל הערה.[1])

(*ibid.*) ויקם מתוך הערה ויקח וגו' מכאן אמרו חכמים שלא ילך אדם לא במקלו ולא בתרמילו ולא בכלי זיינו לבית המדרש שהרי קם מתוך הערה ואחר כך הלך ליטול חרבו.[2])

(97 b) ובני קרח לא מתו . מה היה המעשה שלהם בשעה שפתחה הארץ את פיה לבלוע אותם היו אומר' קרח וחבורותו . משה עזור . אמרה שכינה אם היו שבים אלי הייתי מקבלם שתשובה אני רוצה . אמרו בני קרח אנחנו שבים ולא היו יכולים לדבר מפני האש שיוצא . והארץ (שרוחקת .M) אותו . ונשאו עיניהם לשמים ועשו תשובה בלבם כמה שכת' רחש לבי דבר טוב . ומיד זימן להם הקב"ה קורה אחת וישבו עליה . ולא ירדו שאולה והיו אומרים שירות ותשבחות ליה שלא שמעו אוזן מעולם ובאו משה וכל ישראל לשמוע את השירות שהן ידידות לשמוע . וזהו שאמ' הכת' בספר תילים שיר ידידות.[3])

(102 a) ונכפר להם . . . . . והיאך הוא נכפר אלא הכי פירושא הקב"ה צוה להביא עגלה ערופה כדי להראות הרוצח . כיצד זקני העיר היו מוליכין אותו לנחל איתן . אשר לא נחרש מעולם ואין בו לא דרך ולא מסלול ונותנין בעגלה סימן . ורוחצין ידיהן ומתוודין עליה ואומ' ידינו לא שפכו הדם הזה . כפר לעמך ישראל כמו הראה לעמך ישראל . ונכפר להם הדם שנראה להם את הרוצח . אחר שרוחצים את ידיהם ומתוודים על העגלה (102 b) היו מניחין אותה והיא הולכת עד בית הרוצח . ונכנסת לתוך ביתו ומיד תופשין אות (אותו) ונותנין אותו ביד גואל הדם . ולמה בנחל איתן . ובלא מסלול ולא עלה עליה עול ונותנין עליה סימן . כל כך שלא יהיה לו פתחון פה לרוצח . ואו' עגלה בשרה זו חרשה אתמול ששכרתיה ולפיכך היא באה לביתו . והסימן שלא יאמר הרוצח בדרך נתחלפה בעדרי בקר . כל זאת לבטל טענותיו . הרי תקנה זו בשנמצא החלל אבל אם הושלך החלל בים או בבור או בנהר מה נעשה ממנו שהרי אין מביאין את עגלה הערופה אלא כשנמצא את החלל וא"כ היאך נבער דם הנקי אלא אמ' הק"בה לא תעלה במעלות וגו' זה פתרונו אדם שהרג את הנפש והשליכו במקום שלא יראהו עין . כשהגיע הרגל לא היה עולה לירושלם לפי שהיה ירא כדאמ' בסמוך ובני עירו ממתינין לו עד רגל שיני . ואם לא יעלה בשני ממתינין לו עד רגל שלישי . ואם לא יעלה ברגל שלישי מוליכין אותו בעל כרחו בני עירו ובידו מסת נדבתו וטנא של בכורים אם הוא זמן הבאת בכורים . והכהן יושב על גג המזבח ונותן מסת נדבתו אל הכהן וכשרוצה לחזור את המעלות תופשין אותו ולא היה יכול לזוז לא לפנים

---

[1]) Probably from the *Yelamdenu*. Cp. Yalkut שלח § 743.

[2]) Cp. Synhedrin 82 a.

[3]) Some remainder of it in *Midrash Tillim*, ch. 45.

ולא לאחור . עד שמודה על רציחתו ונותנין אותו ביד גואל הדם ובזה העיניין מבערין דם הנקי מארצם . ולשון במעלית לשון מעל בלום׳ לא העלה על מזבחי ובידך מעל.[1])

PS. After the above article was in type, Buber also published from this Ms. a collection of Midrashim on the Five Rolls under the tille of *Midrash Suta*. The Ms. is very carelessly written as will also be seen from the many corrupt passages in the extracts given above, which could only be amended by another copy of the same work.

---

[1]) Cp. בחיי to Deut. XXI, 1. See also *Pseud. Jonathan* to this verse for another version.

Beiträge zur Geschichte der Bibel in der arabischen Literatur

von

Dr. Martin Schreiner (Berlin).

In den ersten vier Jahrhunderten des Islâm haben die muhammedanischen Autoren ihre Kenntniss der biblischen Geschichte zumeist aus sehr trüben Quellen geschöpft [1]), bis

---

[1]) S. Goldziher's Bemerkungen in Stade's *ZATW*, XIII, S. 315f. Ein merkwürdiges Beispiel für die Art der Bearbeitung der biblischen Geschichte auf Grund secundärer Quellen ist das bekannte Werk Al-'arâ'is von al-Tha'âlibî, der augenscheinlich keine Bibelübersetzung vor sich hatte. S. 248 findet sich folgende interessante Stelle: وأخبرنى ابن قتيبة عن رجل من أهل عسقلان انه كان يمشى بالاردن عند نصف النهار فرأى رجلا فقال يا عبد الله من انت فقال أنا الياس فوقعت علىّ رعدة شديدة فقلت له ادّع الله لى ان يرفع عنى ما اجد حتى افهم حديثك واعقل عنك قال فدعا لى بثمان دعوات وهنّ يا برّ يا رحيم يا منان يا حىّ يا قيوم ودعوتين بالسريانية لم افهمهما وقيل هما باهيا شر اهيا (אהיה אשר אהיה) فرفع الله عنى ما كنت اجد — Ueber biblische Gottesnamen in muhammedanischen Zaubersprüchen s. *ZDMG*, XLVIII, S. 358 ff. — Von apokryphen *Taurât*-citaten mögen hier erwähnt sein: Abû al-Lejth al-Samarḳandî, *Tanbih al-ġâfilin*, Kairo 1303, S. 175. ويقال مكتوب فى التوراة يا ابن آدم حرّك يدك ابسط لك فى رزقك واطعنى ما امرتك ولا تعلمنى ما يصلحك. Muhammed al-Makkî, *Ḳût al-ḳulûb*, Mejmanîja 1306. I, S. 141. وقال رسول الله صلعم لمالك بن الصيف حبر من احبار

ihnen die Bibel durch jüdische und christliche Uebersetzungen zugänglich gemacht wurde. Al-Mas'ûdî [1]) erwähnt schon die Bibelübersetzung des Ḥunejn b. Isḥâḳ, welche aus dem Alexandriner geflossen ist, diejenige des Gaons Sa'adja und andere jüdische Bibelübersetzungen. Solche werden auch von Abûlwalîd häufig erwähnt und benutzt [2]). Eine Psalmenübersetzung ist aus dieser Zeit auch auf uns gekommen [3]). Von den alten arabischen Bibelübersetzungen ist sonst verhältnissmässig wenig erhalten geblieben [4]). Zu den ältesten gehört auch diejenige, welche von Aḥmed b. Ḥazm (5. Jh. d. H.) in seinem *Kitâb al-milal wa-l-niḥal* angeführt wird. Er erwähnt eine Uebersetzung, welche von der gewöhnlich von ihm benutzten abweicht, ebenso kennt er auch die Abweichungen der christlichen Uebersetzungen von den jüdischen. Von wem die von ihm benutzte Uebersetzung herrührt, konnte ich nicht ermitteln. Sie scheint jüdischen Ursprunges zu sein. Ich gebe in Beilage I nach einer im Besitze des Herrn Grafen v. Landberg-Hallberger befindlichen Handschrift [5]) das um-

---

انيهود فقال صلعم نشدتك الله تع أنم تجد فيما انزل تع على موسى عم ان الله تع يبغض الحبر السمين. 'Abd al-Wâḥid al-Ḳazwînî, Hs. d. kön. Bibliothek zu Berlin, cod. Pet. 369. Bl. 110 b. وفى التورية اذا علم السلطان بظلم عماله فرضى به فكانما فعله Prov. 21, 14 wird dem Muhammed zugeschrieben von al-Samarḳandî, Tanbîh, S. 220. فقلت يا نبىّ الله امر تنى بالصدقة فما الصدقة قال بخ بخ يا ابا ذرّ الصدقة فى السرّ تطفئ غضب الربّ والصدقة فى العلانية تذهب من صاحبها سبعمائة شر والصدقة تكفر الخطيئة وتطفى غضب النار وغضب الربّ.

[1]) *Kitâb al-tanbîh*, ed. de Goeje, S. 113.

[2]) S. Bacher, *Leben und Werke des Abulwalid Merwân Ibn Ǵanâḥ*, S. 96 ff.

[3]) S. *RÉJ*, XXX, S. 65.

[4]) S. P. de Lagarde, *Materialien zur Kritik und Geschichte des Pentateuchs*, Vorrede.

[5]) In der Leidener HS., cod. Warner 480. findet sich die Stelle I Bl. 80 b.

fangreichste Stück (Deut. 32), das von ihm, wie er ausdrücklich bemerkt, wörtlich (حرفًا حرفًا) angeführt wird.

Fragmente einer alten Uebersetzung hat uns auch al-Mâwerdî in seinem handschriftlichen *Kitâb a'lâm al-nubuww*[1]) erhalten. Diese sind manchmal verstümmelt, da es al-Mâwerdî und den muslimischen Schriftstellern aus denen er geschöpft, nur auf diejenigen Sätze ankam, in denen sie eine Anspielung auf Muhammed zu finden glaubten. Die Uebersetzung ist identisch mit derjenigen, welche Ibn al-Ǵauzî[2]) und mit der einen der Uebersetzungen, welche von Fachr al-dîn Râzî angeführt werden. Der erstere giebt Ibn Ḳutejba, der letztere einen Ibn Rezîn[3]) als Quelle an. Welches die ursprüngliche Quelle der exegetischen Bemerkungen ist, in welcher die vorliegende Uebersetzung zuerst benutzt worden, vermag ich nicht zu entscheiden. Was mich aber veranlasst, diese Stellen des Werkes des Mâwerdî herauszugeben[4]), ist der Umstand, dass es unter den biblischen Stellen, welche von ihm als Beweise für die Prophetie Muhammeds angeführt werden, auch welche giebt, die in den bisher bekannten Quellen nicht vorkommen. Bei der Feststellung des Textes habe ich die Citate bei Ibn al-Ǵauzî und Fachr al-dîn Râzî immer berücksichtigt, was aber nur bei dem geringeren Theile möglich war Wo die Parallelen fehlten, da suchte ich auf Grund des biblischen Textes den Text herzustellen, wobei ich die Bemerkung machte, dass manche Abweichungen vom massoretischen Texte auf den Alexandriner zurückgehen. Hieraus folgt noch nicht, dass sie aus demselben geflossen ist, da sie durch Aenderungen, welche von muslimischen Autoren auf Grund einer anderen Uebersetzung vorgenommen wurden, entstanden sein können. Zu den biblischen Stellen, welche von al-

---

[1]) HS. der kön. Bibliothek in Berlin, cod. Wetzstein I, 106. Ahlwardt Nr. 2527. Bl. 66 b. ff.

[2]) S. Brockelmann, in Haupt u. Delitzsch, *Beiträge zur Assyriologie*, III, S. 16, 45 ff.

[3]) S. *ZDMG*, XLII, S. 645.

[4]) Beilage II.

Mâwerdî auf Muḥammed bezogen werden, die aber auch von vielen Anderen Autoren in derselben Weise gedeutet werden[1]), gehören: Gen. 16, 8—12[2]); 17, 20[3]); Deut. 18, 17—19; 33, 2 3[4]); Jes. 60, 1—7; 21, 6—9[5]); Habak. 3, 3 7; Dan. 2 und einzelne Stellen von Dan. 7. 8. Seltener, oder überhaupt unbekannt sind die exegetischen Bemerkungen zu Jes. 35, 1—2 wo die Wüste von Ḥigâz gemeint sein soll, die sich wegen des Propheten freut. Jes 40, 3—5; 41, 17—20; 42, 11—13 sollen sich auf Muhammed beziehen. Von besonderem Interesse dürfte seine Auslegung von Joel 2, 10 - 11 sein, in welcher er die Beschreibung des Propheten und seines Hauses sieht. Die Worte على عهدة الاسلام in der Uebersetzung von Micha 5, 3 beweisen ebenso wie die Stellen des Buches Ḥabakuk, das diese muslimischen Exegeten sich nicht gescheut haben, in der Bibelübersetzung Aenderungen vorzunehmen. Die Anklage von der Schriftfälschung wurde so durch neue Fälschungen gestützt.

Zum Schlusse will ich noch bemerken, dass auch der Verfasser des durch Van den Ham herausgegebenen polemischen Werkes[6]), Abû al-Faḍl al-Mâlikî (1535), oder seine Hauptquelle, Abû al-Baḳâ' Ṣâliḥ b. al-Ḥusejn al-

---

[1]) S. die Literatur bei Goldziher, *RÉJ*, XXX, S. 1 ff.

[2]) S. Alexander Kohut, *Studies in Yemen-Hebrew Literature*, Part II. *Nathanel ben Yesha'ya's Commentary on the Pentateuch*. S. 81; Van den Ham, S. 211.

[3]) S. Kohut, *das.*, S. 68 ff.

[4]) Van den Ham, S. 211.

[5]) Al-Tha'âlibî, *'Arâ'is*, S. 315, heisst es: وشعيا هو الذى بشر نبيت المقدس حين شكى اليه الخراب فقال ابشر فانه ياتيك راكب الحمار ومن بعد صاحب البعير. *Das.* 318 findet sich auch die Stelle, in welcher Jes. 11 auf Muhammed bezogen wird und die Brockelmann, S. 41, XV nach Ibn al-Ǵauzî herausgegeben hat. — Ueber die Auslegung der Worte רכב חמור רכב גמל s. Steinschneider, *Pol. und apol. Litteratur*, S. 327, wo auch die *ZATW*, XV, S. 310 und XVI, S. 248, besprochenen Stellen schon angegeben sind.

[6]) Van den Ham, *Disputatio pro religione Mohammedanorum adversus Christianos*, Leidon, 1890.

Ġa'farî, sich manchmal[1]) derselben Uebersetzung bedient, die wir durch al-Mâwerdî kennen lernen, es steht aber ausser allem Zweifel, dass die Ersteren diese Citate aus zweiter oder dritter Hand haben, denn die anderen Citate zeigen Abweichungen, die auf eine oder mehrere andere Uebersetzungen schliessen lassen. Dabei findet Abû al-Faḍl in der Bibel den Namen Muhammeds noch häufiger erwähnt, woraus zu ersehen ist, dass je mehr Quellen der muslimischen Schriftauslegung zu Gebote standen, desto freier ging sie mit den Texten um, in denen die messianischen Stellen auf Muhammed, die Beschreibungen der Wüste und die Stellen über ערב, קדר u. s. w. auf die Zeitgenossen Muhammeds und ihre Verhältnisse bezogen wurden.

Beilage I.

[MS. Landberg I, 81 a.]

اسمعى يا سمواتُ قولى وٱسمعى يا ارضُ كلامى، يكثر كالمطر ويَسيل كٱلرَذاذ كلامى ويكون كٱلمَطَر على العشب وكٱلرّذاذِ على الخِصبِ، لإنّى أُنادى بٱسم الرّبّ فنعظمه[2] الربّ إلهَنا، الذى أكمل خلقه وٱعْتَدَلَت أحكامُه ٱلله الأمينُ ٱلذى لايجُور العادل القيُّومُ، أذنبْ لَدَيه غير أوليائه ونجست الأُمَّةُ[3] العاصِيَةُ ٱلمُسْتَحِيلَةُ، وهذا شُكرٌ للرب يا امةً جاهلةً قيمة [?] أمَا هو أبوكم ٱلذى خلقكم ومليككم، فتذكّروا القديم وفكّروا فى الأجْناسِ وسلوا آباءكم فُيعلّمونكُم وأكبركم فيعرّفونكم، إذا كان يقسم العلىّ الأجناس ويميّز بين بنى آدمَ جعل قسمة الأجناس

---

[1]) Mit der Uebersetzung bei al-Mâwerdî stimmen überein die Stellen bei Van den Ham, S. 215 (Jes. 42, 11—12.); V. 219 (Sephanja 3, 8—10.); S. 214 (Ps. 149).

[2]) HS. فيعظمه.

[3]) Für טומם etwa ושמשם?

على حساب بنى اسرائيل، فسهمُ الرب أُمتُه ويعقوب قسمتُه، وجده فى الأرض المقفرة وفى موضع قبيح غير مسلوك فاطلقه وأقبل به وحفظه كحِفظ الشُفر لِلعين، وأطارهم كما تستطير العقاب بفراخها وتحوم عليها وتبسط جناحيها حفظًا لها فأقبل بهم وحملهم على منكبيه، فالربُّ وحده كان قائدُهم ولم يكن معه اله غيرُهُ فنجعلهم فى أشرف أرضِه ليأكلوا خُبرها ويُصيبوا عسل حجارتها وزيتَ جنادلها، وسَمْنَ مواشيها ولبن ضأنها وشحوم خِرفانِها وكباش بنى باسان ولحوم التيوس بلبان البر ودم العنب . . . . وتعاصوا سمنوا ودبروا واتّسعوا ثم تخلوا من الله خالقهم وكفروا بالله مسلمهم، فألجوه لعبادتهم الأوثانَ إلى أن سخط عليهم، ولسجودهم للشيطان لا لله ولسجودهم لآلهة الأجناس كانوا يجهلونها ولم يعبدها قبلهم آباؤُهم، فتخلّوا من الله الذى ولدهم فنسوا الربّ خالقهم، فبصر الربّ بهذا وغضب له إذ تخلّى بنوه وبناته منه، فقال أخفى [81 b] وجهى عنهم حتى أعلم آخر أمرهم فانّها أُمّة كافرة عاصية، وقد أسخطونى بعبادة من ليس الهاً وأغضبونى بفواحشهم وسأغيّرهم على يدى أمة ضعيفة وأخسف بهم على يدى أمة جاهلة، ويتقدّم غضبى نار تحرق الهواء فتأتى على الأرض بمعاشة وذهب أصول الجبال، فأجمع عليهم بأسى وأثقبهم بنبلى واهلكهم جوعا وأجعلهم طعاما للطير وأُسلط عليهم انياب السباع وأعصب عليهم الحيات، فان برزوا أهلكتهم رماحا وان تحصنوا أهلكت الشباب منهم[1] والعذراء والطفل والشيخ رعيا، حتى أقول أين هم فأقطع من الأرض ذكرهم، لكنّى رفعت عنهم لشدّة حرد أعدائهم لئلا يزهوا ويقولوا أيدينا القوية فعلت هذا لا الربّ، فهذه الأمة لا رأى لها ولا تمييز، فلَيْتَها

---

[1]) HS. فهم.

عرفتْ وفَهِمَتْ وأبصرت ما يُدرِكها فى آخر أَمرها، كيف يتبع واحد منها ألفًا ويَفِرُّ عن اثنين عشرةُ آلافٍ، أمَا هذا بان ربّهم أسلمهم وربُّهم أَغلق عليهم، ليس الهنا مثل الهتهم وصار حكما، اكرمهم من كرم سدوم وعناقيدهم من أرباض عامورا فعناقيدهم عناقيد المرارة، وشرابهم مرارة الثعابين ومن ٱلسمّ الذى لا دواء له، أما هذا فى علمى ومعروف فى خزائنى، لى ٱلانتقام وأنا اكافى فى وقته فتزهق ارجلكم فكان قد حان وقتُ خرابهم والى ذلك تسرع الأزمنة، سَيَحكم الربّ على أمته ويرحم عبيده إذا أبصرهم قد ضعفوا وأَغلق عليهم وذهبوا وذهب اواخرهم، وقال اين الهتهم الذين يتّقون بها، ويأكلون من قربانهم ويشربون منه فليقوموا وليغيثوهم فى وقت حاجتهم، فتبصروا تبصروا أنا وحدى ولا الهَ غيرى أنا أُميت وأنا أحيى وأنا أمرض وأنا أُبرئ ولا يتخلّص شئ من يدىّ، فأرفع إلى ٱلسماء يدىّ وأقول[1] بحياتى الدائمة، لئن حدّدت رمحى كالصاعقة وٱبتدأت يمينى بالحكم لأكافى أعدائى واهل السنان، ولأسكرن [ولاكسرن] نبلى دمًا ولأقطعنّ برمحى لحوما، فامدحوا يا معشر الأجناس أمته فانه يسبأ[2] لدماء عبيده وينتقم من أعدائهم ويرحم أرضهم،

---

[1]) HS. ويقول.

[2]) HS. امة فاننة سباء.

Beilage II.

[Al-Mâwerdî, *Kitâb a'lâm al-nubuwwa*, Cod. Wetzst. I, 106. Bl. 66 b.]

فمن ذلك بشائر موسى عمّ فى التوراة اوهبا[1] فى الفصل السابع[2] من السفر الاول لمّا[3] هربت[4] هاجر من سارة ترايا لها ملك وقال[5] يا هاجر أمة[6] سارة ارجعى[7] الى سيّدتك فاخضعى[8] لها فانّ[9] الله سيُكثر زرعك وذُريتك حتى[10] لا يُحصوا كثرةً وها أنتِ تحبلين[11] وتلدين آبنا وتسمّيه إسميل لأنّ الله قد سمع خشوعك[12] وهو يكون عين الناس وتكون يده فوق الجميع ويد الجميع مبسوطة اليه بالخضوع وهذا[13] لم يكن فى ولد اسمعيل الا برسول الله صلع واله لأنّهم كانوا قبله مقهورين فصاروا به قاهرين، ومنها قوله فى هذا السفر

In den folgenden Anmerkungen bezeichnen: **Maf.**, Fachr al-dîn Râzî's *Mafâtîḥ al-ǵejb*, ed. Bûlâḳ, I, wo die Hauptstelle über die muslimische Schriftauslegung sich findet; **J. Ǵ.**, die Auszüge Brockelmann's aus Ibn al-Ǵauzî's *Kitâb al-wafâ'*; **Van den Ham**, die von demselben herausgegebene *Disputatio*.

[1]) HS. ولها.

[2]) Maf. التاسع.

[3]) Gen. 16, 8—12.

[4]) Maf. لما غضبت عليها سارة.

[5]) Maf. J. Ǵ. الله.

[6]) Maf. fehlt.

[7]) Maf. اين تريدين ومن اين اقبلت قالت اهرب من سيدتى سارة فقال لها.

[8]) Maf. واخفضى.

[9]) Maf. J. Ǵ. فانى.

[10]) Maf. fehlt.

[11]) وستحبلين.

[12]) Maf. تبتلك.

[13]) Maf. وهو يشكر على رغم جميع اخوته.

لإبراهيم[1] حين دعاه فى اسمعيل[2] وباركت عليه وكثّرته وعظّمته جدّا جدّا وسيلد اثنى عشر عظيما وأجعله لامةٍ عظيمة وليس فى ولد[3] إسمعيل من جعله لأمة عظيمة غير محمد صلى الله عليه وآله، ومنها فى الفصل الحادى عشر من السفر الخامس بشر[4] موسى[5] وإنّ الربّ إلهكم قال[6] إنى أُقيم[7] لهم نبيًّا ملكا من بين اخوتهم أجعل كلامى على فمه وايّما رجل لم يسمع كلماتى التى يؤديها عنى ذلك الرجل باسمى [67 a] فأنا أنتقم منه معلوم أنّ أخا بنى اسرائيل هو بنو اسمعيل وليس منهم من ظهر كلام الله على فمه غير محمد صلى الله عليه وآله، ومنها فى الفصل العشرين من[8] هذا السفر ان الربّ جاء من طور سيناء وأشرق[9] من ساعير واستعلن[10] من جبال فارن صفّ[11] عن يمينه ربوات[12] القديسين فمنحهم[13] العز وحبيهم[14] الى الشعوب ودعا لجميع قديسيه بالبركة، فمجئ الله من طور سيناء هو إنزاله التوراة على موسى وإشراقه من ساعير إنزاله الإنجيل على عيسى لأنّه كان يسكن فى ساعير ارض الخليل فى قرية ناصرة وآستعلاؤه

---

[1]) Gen. 17, 20.

[2]) J. G. قد اجبت دعاءك فى اسمعيل.

[3]) HS. مولد.

[4]) HS. عشر.

[5]) Deut. 18, 17—19.

[6]) Maf. fehlt.

[7]) يقيم لكم نبيّا مثلى من بينكم ومن بين إخوانكم.

[8]) Deut. 33, 2—3.

[9]) Maf. وطلع لنا.

[10]) Maf. وظهر.

[11]) Nach Maf. Mâw. ومعه وعن.

[12]) Maf. عنوان.

[13]) Nach Maf. Mâw. فمنعهم.

[14]) Nach Maf. Mâw. وحبهم.

من جبال فاران إنزاله القرآن على محمد ملعهم وفاران هى جبال مكة فى قول الجميع فان ناكروا كان دفعا لما فى التورية لأنه لم يسقل الدين عاستعلائه فيها فاندفع الانكار بالعيان، فصل من البشائر، كان بين موسى وعيسى من الأنبياء الذين أُوتوا الكتب باتفاق أهل الكتابين عليهم ستة عشر نبيّا ظهرت كتبهم فى بنى اسرائيل فبشر كثير منهم بنبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلّم، فمنهم شعيا بن اموص،[1] قال فى الفصل الثانى والعشرين قومى[2] فازهرى[3] مصباحك يعنى[4] مكة فقد دنا وقتك وكرامة الله طالعة عليك، وقد تجلل الارض الظلام وغطا[5] على الامم الضباب والربّ يشرق عليك إشراقا ويُظهر كرامته عليك، يشير[6] الأُمم الى نورك والملوك الى ضوء طلوعك، ارفعى بصرَك إلى ما حولك وتأمّلى فانّهم يستجمعون عندك ويحتجونك ويأتيك ولدك من بلد بعيد، وتسرّين[7] وتبتهجين من أجل انّه يميل إليك ذخائر البحر وتحجّ[8] اليك عساكر الأُمم، حتى يعمرك[9] الابل المؤبلة وتضيق ارضك عن القُطُرات التى تجتمع إليك تساق اليك كباش مدين وتاتيك أهل سبا يحدّثون بنعم الله ويحمدونه،

---

[1]) HS. احوص.

[2]) Jes. 60, 1—7.

[3]) Nach Maf. Bei Mâw.: فارعنى.

[4]) Maf. يريد.

[5]) HS. وعظى.

[6]) تسير.

[7]) Maf. لاتكم ام القرى فاولاد سائر البلاد كانهم اولاد مكة وتتزين ثيابك على الارائك والسرر حين ترين ذلك تسرين ونبتهجين.

[8]) Maf. ويحج.

[9]) Maf. fehlt bis تساق.

ويسير اليك أغنام قادار[1]، يعنى[2] غنم العرب لأنهم ولد قادار ابن اسمعيل، وترتفع الى مذ بحى[3] ما يرضينى وأخذت حينئذ لبيتى محمدتى محمدا، هذه الصفات كلّها موجودة بمكة فكان ما ادّعى اليها هو الحق ومن قام بها هو المحق، وفى فصل اخر من كلامه قال[4] لى الربّ امض فأقِمْ على المنظرة يُخبرك ما يرى[5] فرأى راكبيْن أحدهما راكب حمارٍ يعنى عيسى والاخر راكب جملٍ يعنى محمدا عم فبينما[6] هو كذلك اذا قبل احد الراكبين وهو يقول هفت[7] بابل وتكسّرت آلهتها المنجرّة على الارض فهذا ٱلذى سمعت [من] الربّ إله اسرائيل قد أنبأكم، وفى الفصل السادس عشر[8] لتفرح له البادية العطشى[9] ولتبتهج البوارى وٱلفَلَوات ولتسرّ وتزهوا مثل[10] الوغل فانّها ستُعطى باحمد محاسن لبنان وتكمل[11] حسن الدساكَر والرياض وسَيَرون[12] جلال الله بهاء[13] إلاهنا، قال شعيا[14] وسلطانه على كتفه يريد علامة نبوته على كتفه. وهذه صفة محمد صلع

[1]) Maf. فاران.

[2]) Maf. ويرفع الى مذبحى ما يرضينى واحدث حينئذ لبيت محمدتى حمدا.

[3]) HS. مذبحى.

[4]) Jes. 21. 6—9.

[5]) HS. ترى.

[6]) HS. فبينا.

[7]) HS. هوت.

[8]) Jes. 35, 1—2.

[9]) Al. διψῶσα.

[10]) Van den Ham, S. 216 ولتزهر ازهار السوسان.

[11]) Van den Ham حتى تصير كالدساكر.

[12]) והישרון Al. καὶ ὁ λαός μου ὄψεται also: ישרון von שור.

[13]) So nach Van den Ham; Mâw. بها فى الانبياء.

[14]) Jes. 9, 5.

آله وبادية الحجاز، وفى الفصل السابع عشر[1] هتف هاتف من البدو فقال خلوا الطريق للربّ وسهلوا الطريق لإلاهنا،[2] نسيمتلئ[3] الأودية مياهًا وتفيض فيضا وتنخفض الجبال والروابى انخفاضًا وتصير الاكام ركاك والأرض الوعرة مدللة ماساوت، وتظهر كرامات الرب [68a] ويراها كل أحد، وفى الفصل العشرين منه[4] وهو مذكور فى الثالث وخمسين ومائة من مزامير داود لترتاح البوادى وقُراها ولتصير أرض قيدار مروجا وتسبّح سكّان الكهوف وليهتفوا من قُلل الجبال بحمد الربّ ليعرّفوا تسابيحه،[5] فان الربّ يأتى كالجبار المتلظّى للنكير فهو يزجر ويقتل أعداءه، وأرض قيدار هى أرض العرب لأنّهم ولد قيدار والمروج ما صار حول مكة من النخل والشجر والعيون، وفى الفصل العشرين منه[6] ان الضعفاء والمساكين يستسقون ماءولا ماء لهم فقد حفّت ألسنتهم من الظماء وأنا الربّ أجيب يومئذٍ دعوتهم ولنْ أُهملهم، بل أُفَجِّر لهم فى الجبال الأنهار وأُجرى بين الفقار العيون وأُحدث فى البدو اجاما وأُجرى فى الأرض العطشى ماء[7] معينا، وأُنبت فى البلاليع القفار والصنوبر والأسّ والزيتون واغرس فى البقاع الصفصف ليروها[8] جميعا ثم يتدبروا ويعلموا انّ يدَ الله صنعت[9] ذلك وقدّوس إسرائيل ٱبتدعه فهذه صفات بلاد العرب فيها احدث

---

[1]) Jes. 40, 3—5.

[2]) HS. للاهناء.

[3]) HS. فسيهلى; Al. πληρωθήσεται.

[4]) Jes. 42, 11—13.

[5]) So nach Van den Ham, S. 215, Z. 3 f. HS. نتائجه.

[6]) Jes. 41, 17—20.

[7]) HS. وماء.

[8]) HS. ليردها.

[9]) HS. وصنعت.

الله تع لهم فيها باسلامهم والله اعلم' فصل فى كتاب يؤال[1] بن بوثال' ومن بشائر يؤال بن بوثال من انبياء بنى اسرائيل مثل[2] الصُبح المتسلّط[3] على الجبال شَعْبٌ عظيم عزيز لم يكن مثله الى أبد الأبد' أمامه نار ناجح وخلفه لهيب تلتهب' الأرض بين يديه مثل فردوس عدن فاذا جاز فيها غيّرها تركها خاوية' برؤية كرؤية الأخيال[4] برحالته سراع مثل الفرسان' أصواتهم كصوت لهب النار الذى [68 b] يحرق الهشيم'[5] رجفت الارض امامهم وتزعزعت السماء وأظلمت الشمس وغاب نور النجوم والربّ أسمع صوتا بين يدى أجناده لأنّ عسكرَه كثيرٌ جدّا وعمل قوله عزيزٌ لأنّ نورَ الربّ عظيم مرهوب جدّا' وهذا نعت رسول الله صلى الله عليه وآله' فصل من بشائر عويديا من أنبيآء بنى اسرائيل' وفى كتابه[6] قد سمعنا خبرًا من قبل الربّ وأرسل رسولا إلى الشعوب قم فنقوم[7] اليه بالحرب' ايّها[8] الساكن فى صُخَر الكهف ومحله فى الموضع الأعلى لأنّ[9] يومَ الرب قريب من جميع الشعوب كما صنعتَ كذلك يُصْنَع بك وهذا مرموز فى نبوّته' فصل من بشائر ميخا من انبياء بنى إسرائيل' فى كتابه فأما[10] الآن فيُسلمهم إلى ألوقت ألذى تلد فيه الوالدة ويقوم فرعاهم بعين الرب وبكرامة[11] اسم الله تع ربّه ويقبلون بهم الى من

---

[1]) HS. يوبال.
[2]) Joel 2, 2 b—5.
[3]) פָּרֻשׁ vielleicht ist المنبسط zu lesen.
[4]) HS. الجبال.
[5]) Joel 2, 10—11.
[6]) Obadja, V. 1 b.
[7]) HS. فيقوم.
[8]) Das. V. 3.
[9]) V. 15.
[10]) Micha 5, 2—3.
[11]) HS. وبكرامته.

سيعظم سلطانه الى أقطار الأرض ويكون على عهدة الاسلام
فصل من بشائر حبقوق من انبياء بنى اسرائيل فى كتابه[1]
جاء الله من طور سيناء واستعلن[2] القدّوس من جبال فاران
لو آنكشفت[3] السماء من بهاء محمد وانخسفت من شعاع
المحمود وآمتلأت الأرض من محامده[4] شعاع منظره مثل
النور بهاء النور يحفظ بيده[5] وبعزه[6] تسير المنايا أمامه
وتصحب سباع الطير أجناده قام فمسح الارض وتأمل الامم
ويحث[7] عنها فتضعضعت الجبال القديمة واتّضعت الروابى
الدهرية وتزعزع[8] ستور أرض مدين ولقد حاز[9] المساعى
القديمه قطع[10] الراس من بيت الأشر ودمغ رؤس سلاطينه
بغضبه ومعلوم انّ محمدا ومحمودا صريح فى اسمه وهما يتوجهان
الى مَنِ آنطلق عليه آسم الحمد وهو بالسريانية مشيحا أى
محمد ومحمود ولهذا إذا أراد السريانى[11] أن يحمد الله تع
[69 a] قال شوبحا[12] لالاها فصل من بشائر حزقيال من أنبياء

---

[1]) Hab. 3, 3—7.

[2]) Maf. fehlt.

[3]) Maf. نو آنكشفت السماء من بهاء محمد وامتلات الارض وانكشف انى محمد. Maw. من حمده يكون شعاع منظره مثل النور.

[4]) HS. لا.

[5]) HS. بلده.

[6]) Maf. بعره تسير المنايا. HS. وبعده.

[7]) HS. وبحث.

[8]) HS. سور — Maf. وترعزمت ستور اهل مَدْيَن ركبت الخيل وعلوت مراكب الانقياد والغوث وستنزع من قسيك اغراقا ونزعا وترتوى السهام بامرك يا محمد ارتواء الخ — S. auch Van den Ham, S. 218.

[9]) So ergänzt nach Van den Ham.

[10]) Hab. 3, 13. 14.

[11]) HS. لسريانى.

[12]) HS. شريخا لاهيا s. Brockelmann, S. 59.

بنى اسرائيل' فى كتابه[1] إنّ الذى يظهر من البادية فيكون فيه حتف اليهود كالكرمة[2] اخرجت ثمارها وأغصانها عن مياه كثيرة وتفرّعت منها اغصان مشرفة[3] على أغصان الاكابرَ والسادات وبسقت فلم تثبت تلك الكرمة[4] ان قُلعت بالسخطة وضُرب بها على الأرض فأحرقت السمائم ثمارَها وأتت نارٌ فأكلتها ولذلك غُرس غَرس فى البدو وفى الأرض المهملة المعطّلة العطشى وخرج من أغصانه الفاضلة نارٌ فأكلت ثمار تلك حتى لم يبق منها عصًا قوية ولا قضيب[5] ينهض بأمر السلطان' فصل من بشائر صفنيا من أنبياء بنى إسرائيل' فى كتابه أيّها الناس[6] رجوا اليوم الذى أقوم فيه للشهادة[7] فقد حان ان أُظهر حكمى لحشر[8] الأمم ورجع الملوك لأصب عليهم سخطى ونكيرى' هناك أجدّد للأمم اللغة المختارة ليرفعوا[9] أسم الرب جميعًا وليعبدوه فى رقبة[10] واحدة معًا' وليأتون بأذنابائح من مغائر أنهار[11] كوش ومعلوم ان اللغة العربية هى المختارة لأنها قد طبقت الارض وأنتقلت أكثر اللغات اليها حتى صار ما عداها ناكرا' فصل من بشائر زكرياء بن يوحنا من انبياء بنى اسرائيل' فى كتابه[12] رجع الملك الذى ينطق

---

[1]) Ez. 19, 10—14.

[2]) HS. كالكرامة.

[3]) HS. مسرقة.

[4]) HS. كالكرامة.

[5]) HS. قضيبت.

[6]) Zephanja 3, 8—10. s. Van den Ham, S. 219, Z. 6.

[7]) Hebr. לְעֵד — Al. εἰς μαρτύριον, also לְעֵד.

[8]) So Van den Ham; Mâw. بحشر.

[9]) HS. ليدفعوا.

[10]) HS. رتبة.

[11]) HS. مغاراتها.

[12]) Zach. 4. 1—6.

على لسانى وأيقظنى كالرجل الذى يستيقظ من نومه، وقال لى ما الذى رأيْتَ فقلت رأيْتُ منارةً من ذهب وكفة على رأسها ورأيتُ على الكفة[1] سبعة سرج سراج منها سبعة أفواهٍ وفوق الكفة شجرتا زيتون احداهما عن يمين الكفة والأخرى [69b] عن يسارها، فقلت للملك الذى على لسانى ما هذا يا سيدى فردّ الملك علىّ وقال لى تعلم ما هذه فقلت ما أعلم، فقال لى هذا قول الربّ فى زربابال يعنى محمدا وهو يدعو باسمى وأنا[2] أستجيب له للنصح والتطهير وأصرف عن الأرض أنبياء الكذبة[3] والأرواح النجسة لا بقوة ولا بعز ولكن بروحى يقول الربّ القوىّ ويعنى بشجرى الزيتون الدين والملك وزربابال هو محمد صلعم، فصل من بشائر دانيال من أنبياء بنى إسرائيل، فى كتابه[4] رأيتُ على سحاب السماء كهيئة إنسان جاء فانتهى الى عتيق الأيام وقدّموه بين يديه، فخير[5] له الملك والسلطان والكرامة ان يعبد له جميع الشعوب والأمم واللغات سلطانه دائمٌ الى الأبد له يتعبّد كل سلطان،[6] يمضى ألفان وثلثمائة ينقضى عقاب الذنوب يقوم ملِك شنيع الوجه فى سلطانه، عزيز القوة لا تكون عزته تلك بقوة نفسه وينجح فيما يريد ويجور[7] فى شعب الاطهار ويملك الاعزاء ويرمى بالحق الذى لم يزل قبل العالمين، وفى هذا دليل على أمرين أحدهما صدق الخبر لوجوده على حقه والثانى صحة نبوّته لظهور الخبر فى صفته. فصل ومن

---

[1]) الكعبه.
[2]) Zach. 13, 2.
[3]) HS. الرفه.
[4]) Dan. 7, 13—15.
[5]) HS. فنجم.
[6]) Dan. 8, 14. 23.
[7]) HS. ويجوز.

بشائره فى رؤيا بختنصر، وهو[1] ان بختنصر رأى فى السنة الثانية من ملكه رؤيا ارتاع منها ونَسيَها فأحضر مَن فى ممالكه من الكهنة والمنجّمين وكان قد ملك الأقاليم السبعة وسامر عن الرؤيا فقالوا له آذكرها لنا حتى نذكر تأويلها فأمر بقتلهم إن لم يذكروها وتأويلها وكان دانيال النبىّ قد سباه من اليهود فاستمهل فى امرهم [70 a] ورغب الى الله تع فى اطلاعه على الرؤيا وتأويلها فاطلعه الله تع على ذلك فأتى بختنصر فقال أيها الملك إنك كلّفت هؤلاء ما لا يعلمه الا الله وقد رغبت اليه فاطلعنى عليه ورؤياك التى رأيتَها ان قلبك جاش واختلج بما يحدث بعدك فى آخر الزمان فعرّفك مبدئ السرائر ما يكون، إنّك ايها الملك رأيتَ صنما عظيما قائما قُبالتك ما منظر رائع، رأسه من آلذهب الابريز وصدره وذراعاه من فضة وفخذاه من نحاس، وساقاه من حديد وبعض رجليه من حديد وبعض رجليه من خزف، ورأيْتَ حجرًا آنقصع من جبل عظيم بغير يد انسان فضرب ذلك الصنم فهشمه حتى صار كالرماد ألوث به ريح عاصف آمتلأت منه الارض كلها، فهذه الرؤيا وأنا معبّرها أمّا الصنم فهم الملوك فانت الرأس الذهب، ويقوم من بعدك من هو دونك ادنى منك فاما المملكة الثالثة التى هى مثل النحاس فتسلط على الأرض، وأما المملكة الرابعة التى هى مثل الحديد فتكون عزيزة كما ان الحديد يهشم الجميع وكذلك هذه تسحق وتغلب الكلّ، وأما الأرجل والأصابع التى رأيت إنّ منها من خزف الفخار ومنها من حديدٍ فان المملكة تكون مختلفة متفرقة تكون منها اصل من جوهر الحديد وخلط من خزف الفخار، فيكون بعض المملكة قويا وبعضها واهيا كسيرا لا يأتلف بعضها ببعض

---

[1]) Dan. 3, 1—47.

كما لا يختلط الحديد بالخزف' فأما الحجر الواقع من الجبل فانّ إله السماء يُرسل مملكة [70 b] عبده لانّه لم يقطع الحجر يد إنسان فى زمان هذه الممالك يهلكها ويبقى الى اخر الدهر' ولا يكون لأمة اخرى مملكة ولا سلطان إلاّ دقّته كما يدقّ الحجر الحديد والنحاس والفضة والذهب فعرّفك الله العظيم ما يكون بعدك اخر الايام وهذه رؤياك وتاويلها فخار[1] بختنصر ساجدا على وجهه لدانيال وقال إنّ إلهكم هذا اله الاله ورب الأملاك حقّا وهو مبدئ السرائر وجعل دانيال رأسا موفرا علي ارض بابل ومعلوم أنه لم يرسل الله سلطانا أزال به الممالك وملأ به الارض ودام له الأمر الا نبوّة محمد صلعم' فصل من بشائر ارميا بن برخيا من انبياء بنى اسرائيل فى أيام بختنصر لما قتل اهل الرس نبيهم قال ابن عباس الحديث' فصل من بشائر داود فى الزبور' فسبحان[2] الذى هياكله الصالحون يفرح[3] إسرائيل بخالقه[4] وبنو[5] صهيون من أجل انّ الله [71 a] اصطفى له أمة وأعطاه النصر' وشدد[6] الصالحين منه بالكرامة ليستحونه على مضاجعهم' فيُكبّرون الله بأصوات مرتفعة بأيديْهم سيوف ذوات شفرتين' لينتقموا من الأُمم الّذين لا يعبدونه يوثقون ملوكهم بالقيود' وأشرافهم بالأغلال' ومعلوم ان سيوف العرب هى ذوات الشفرتين ومحمد عليه السلام هو المنتقم بها من الأمم' وفيه[7] ان الله أظهر من صهيون إكليلا محمودًا وصهيون العرب الإكليل النبوة

---

1) HS. فخر.
2) Ps. 149, 1—8.
3) HS. يفرج.
4) HS. بخالق.
5) HS. وبيوت ميلون.
6) HS. وسدد.
7) Ps. 50, 2.

ومحمود هو محمد، وفى مزمور اخر منه[1] انه يجوز من بحر الى البحر ومن لدن الأنهر إلى منقطع الأرض، وأن يخرّ أهلُ الجزائر بين يديه على ركبهم[2] ويَلْحَس أعْداءه التراب، تأتيه الملوك بالقرابين[3] وتسجد له وتدين له الأمم بالطاعة والانقياد، لانه يخلص المضطهد[4] البائس ممن هو أقوى منه ويُنقِذُ الضعيف الذى لا ناصر له ويَرْأَفُ بالضعفاء والمساكين وإنّه يُعطى من ذهب بلاد سبا ويصلّى عليه فى كلّ وقت ويُبارَكُ عليه فى كُلّ يوم ويدوم ذكره الى الأبد، ومعلوم انه لم يكن هذا الا لمحمد صلعم واله، وفى مزمور اخر منه قال داوود اللهم ابعث جاعل السنّة حتّى يعلم الناس أنه بشرٌ انى انعت نبيّا يعلّم الناس ان المسيح بشر لعلم داوود ان قوما سيدعون المسيح ما ادعوه وهذا هو محمد صلعم وآله،

---

[1]) Ps. 72, 8—15.

[2]) J. G. ركبهم. Mâw. مركبهم.

[3]) J. G. بالعرانين.

[4]) So nach J. G., Mâw. الهض طهر.

Mots grecs et latins dans les livres rabbiniques

par

Dr. Moïse Schwab (Paris).

I.

Pour honorer la mémoire du rabbin et du linguiste à qui ces pages sont dédiées, commençons par rappeler le passage suivant du Midrasch (*Sifré*, s. *Berakha*, § 343): "Lorsque la Providence se révéla aux Israélites en leur donnant la Torah, Elle ne la promulgua pas en une seule langue, mais en quatre langues, ainsi que cela résulte allégoriquement de ces mots du Deutéronome (XXXIII, 2): 'L'Eternel est venu du Sinaï', c. à-d. en langue hébraique: "de Séir", ou en langue romaine (grecque et latine); "du mont Paran", en arabe; "par myriades saintes", en araméen."

Quelle que soit la date de ce texte, il est curieux. Il constate, en une image pittoresque, les relations entre des langues de souches différentes, entre les Aryens et les Sémites. Beaucoup de mots, étrangers à l'hébreu et au chaldéen, se sont conservés dans les livres rabbiniques sous une forme qui s'éloigne un peu de l'original, tout en gardant leur caractère essentiel quant au fond, ou l'indice d'une provenance indo-européenne. Soit dans l'antiquité classique pour le grec et le latin, soit au moyen-âge tant pour les langues romanes que pour les langues germaniques et slaves, soit même dans les temps modernes et jusqu'à nos jours, le juif s'est assimilé plus ou moins la langue du pays où il a vécu; car, par elle, il se tenait en relation avec ses concitoyens et compatriotes. Pour y arriver aisément, reconnaissons-le, il s'est longtemps servi des caractères qui lui

étaient le plus familiers, tantôt carrés, tantôt cursifs, comme nous l'avons exposé ailleurs [1]).

Or, le Talmud contient un grand nombre de motsétrangers, qui ont dû subir certaines altérations pour pénétrer dans la langue des Juifs, puis recevoir la forme et la couleur sémitiques. Dans la plupart des familles juives, la connaissance de la langue grecque faisait partie de la bonne éducation, et c'était un ornement pour les jeunes filles de parler le grec [2]), quoique le parti des fanatiques de la Judée desapprouvât cette culture des sciences profanes, par crainte de voir s'amoindrir le sentiment du patriotisme [3]). Cette langue était appréciée à sa valeur, puisque le Talmud jérus. (*Megilla*, 1, 8) dit: "Quatre langues sont parlées en Palestine, et elles se distinguent par des avantages particuliers: le grec par son rhythme poétique, le latin par son accent militaire, le syriaque par son ton plaintif, et l'hébreu par sa souplesse oratoire."

Les livres rabbiniques [4]) disent de cette langue qu'elle est sans défaut, la plus gracieuse des langues japhétiques. Aussi, les hommes cultivés la parlaient. Les mots techniques étaient de préférence grecs. Dans un texte relatif aux plantations [5]), on lit: "Un pépin de melon mis en terre produit une citrouille, considérée comme plante hétérogène; c'est pourquoi on la nomme dans le langage des Grecs un μηλοπέπων." Rabbi disait: „A quoi bon apprendre le syriaque en Palestine? Apprenez l'hébreu ou le grec [6]). D'après la Tosefta (*Megilla*, III, 6), il y avait à Jérusalem une synagogue à l'usage des Alexandrins, qui faisaient sans doute leurs prières dans leur langue maternelle, savoir en grec. Enfin, Elischa b. Abouya avait toujours un vers grec à la bouche [7]).

Il en résulta un tel mouvement philhellène, que les rab-

---

[1]) *Journal asiatique*, 1894, No. 6, Novemb.-Décembre; *Mélanges Havet* (1895), p. 317—324.

[2]) Talmud jér., *Péa*, I, 1, f. 12 a; *Shabbat*, VI, 1, f. 7 d; XVI, f. 15 c. Cf. Jos. Simon *l'Education et l'instruction*, etc., p. 56—59

[3]) Renan, *Vie de Jésus*, p. 32. Voir aussi Bacher, *Agada der Tanaiten*, t. II, p. 324.

[4]) *Megilla*, 18 a.

[5]) Jer. *Kilaïm*, I, 2.

[6]) *Baba Kamma*, 82 b.

[7]) *Hagiga*, 15 b.

bins autorisèrent même la récitation officielle du *Schema'* en grec, אלוניסטין = ἑλληνιστί.[1]). En outre, le Midrasch[2]) dit: Aux termes de la Mischna (*Megilla*, I, 8), "entre les rouleaux de la Loi et les sections bibliques inscrites dans les Tefilin ou dans les Mezouzoth, il y a cette différence que les rouleaux de la Loi peuvent être transcrits en n'importe quelle langue, tandis que les Tefilin et les Mezouzoth devront être exclusivement écrits en caractères carrés. R. Simon b. Gamaliel dit: pour la Loi, la seule langue étrangère permise est le grec." Pourquoi ce sage le permet-il? C'est que, selon la tradition rabbinique, Bar-Kappara interprète le verset de la Genèse (IX, 27) "Dieu étendra les possessions de Jafeth, et celuici demeurera dans les tentes de Sem", en ce sens: Les paroles de Sem devront pouvoir être dites dans les diverses langues de Jafeth; voilà pourquoi il a été permis d'écrire la Loi dans la langue grecque.

Toutefois, on notera avec surprise la différence d'instruction entre des docteurs dont les paroles sont rapportées dans les mêmes textes rabbiniques: tandis qu'un talmudiste voue ignorer le sens d'un mot (דיאתימון = διαθέμα)[3]), un autre talmudiste conseille de recourir au système de numération des Grecs pour reconstituer et en quelque sorte deviner un nombre effacé sur un contrat[4]). Une autre fois, pour désigner la figure géométrique de deux lignes perpendiculaires, le Talmud dit qu'elle est en forme de Γ[5]), et un R. Ismael dit que des armoires au Temple étaient marquées, non en hébreu, mais en grec: A, B, Γ.

Combien est curieuse l'explication du mot Καππαδοκία, "Cappadoce", donnée par les Rabbins: selon le Talmud B. (Berakhoth f. 56[b]), קפו (la première moitié de ce mot) signifie "poutre" et דיק = δέκα, 10; tandis que, selon le Midrasch (*Ekha rabba*, v. רבתי), כפא (écrit avec כ) signifie bien 20, et דקייא = δόκοι, "poutres". Il est à peine nécessaire d' ajouter qu'au moyen-âge les confusions sont nombreuses.

---

[1]) Jer. *Sota*, VII, 1.
[2]) *Debarim rabba*, 1. éd. Frankfort s. O. (1711), f. 248 a.
[3]) Jer. *Baba bathra*, IX, 8.
[4]) *Ibid.*, VII, 3.
[5]) Jer. *Péa*, VI, 4.
[6]) Mischna, *Schekalim*, III, 2.

Pourtant, dès lors, les glossateurs opèrent avec plus ou moins de méthode. Sans remonter jusqu'au *'Aruch* de Nathan, au XIe siècle, ni même à ses successeurs, voyons combien le présent siècle a été fécond en lexicographies de ce genre. Les principales œuvres, par ordre de date, sont:

Bondi, *Or Esther, oder Beleuchtung der im Talmud von Babylon und Jerusalem, in den Targumim und Midraschim vorkommenden fremden, besonders lateinischen Wörter. Mit Vorrede und Worterklärung.* Dessau, 1812, 8⁰. — Leop. Zunz, 1⁰. *Etwas über die rabbinische Literatur.* Berlin, 1818, 8⁰; 2⁰. in *Zeitschrift für d. Wissenschaft d. Judenthums*, I, 1822—3. — J. M. Landau, *Rabbinisch aramäisch deutsches Wörterbuch zur Kenntniss d. Talmuds, d. Targumin u. Midraschim. Mit Anmerkungen.* Prag, 1819—40, 5 vol. 8⁰. — Ant. Th. Hartmann, *Thesauri linguae hebraicae e Mischna augendi.* Rostock, 1825—26, 2 part., 4⁰. — Isaia Berlin, הפלאה שבערבין, edit. Rafael Seeb Ginsburg. Breslau, 1830, 8⁰. — S. L. Rappoport, ערך מלין ס'. t. I, Pragae, 5612 (1852), 4⁰. — Menachem de Lonzano, מערין, *Erklärung von Fremdwörtern in den Talmuden, dem Midraschim u. dem Sohar, nach alfabetischer Ordnung, sowie Erläuterung schwieriger Stellen u. Mitteilung von Erzählungen, herausgegeben von Ad. Jellinek.* Leipzig, 1853, 8⁰. — Jacob Levy, *Neuhebräisches Wörterbuch*, complété par J. L. Fleischer. Leipzig, 1872—89, 4 vol. gr. 8⁰. — Mose Lattes, *Giunte e correzioni al Lessico talmudico.* Torino, 1879, 8⁰; Roma, 1881, 4⁰; Milano, 1884, 8⁰. (*Miscellanea postuma*). — Jul. Fürst, *Glossarium graeco-hebraeum, oder der griechische Wörterschatz der jüdischen Midraschwerke.* Strassburg, 1890, 8⁰. — M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi and the midrashic literature.* New-York, 1886—96, m. 4⁰. Inacheré. — Enfin, la grande oeuvre suivante est le complément des précédentes: *Aruch completum, sive lexicon in libris targumicis, talmudicis et midraschicis, edit. Dr. Alexander Kohut.* Viennæ et New-York, 1878—1892, 9 vol. 4⁰. אחרון חביב.

II.

Sous quelle forme les mots latins et grecs passaient-ils en hébreu ou en araméen? Ne subissaient-ils aucune altération dans cette migration, et ces altérations, s'il y en a, n'obéissaient-elles pas à certaines lois, ou tout au moins ne peuvent-elles être classées d'une manière méthodique? C'est ce que nous allons rechercher dans les pages qu'on va lire, nous référant aux susdits lexiques pour les citations. — Et, d'abord, comment sont transcrites en hébreu ou en araméen les lettres grecques?

Le Talmud lui-même parle de l'Alphabet grec, אלפביתי, et il a des lettres isolées, soit pour représenter des figures (σίγμα = סגמים, savoir le demi-cercle C), ou des signes (Βῆτα = ביטא, Γάμμα = גם, Ξῖ = גץ), soit pour former un nombre ou exprimer une idée: Ζῆτα = זיטא, Ἧτα = איטא, Κάππα = כפא. Or, — il est à peine nécessaire de le rappeler, — les lexiques donnent bien, pour origine des lettres grecques, les racines hébraïques, ou phéniciennes.

Prenons maintenant chaque lettre de l'alphabet, considérée à part.

α. Déjà la remarque a été formulée, entre autres par Isidore Loeb[1]:) "Suivant une règle constante de l'écriture hébraïque, on peut le plus souvent se dispenser d'exprimer l'*a*; partout où il est possible de placer une voyelle, on peut supposer qu'il y a un *a* non indiqué par l'écriture. L'*a* peut même être sous-entendu". En principe, α = א: ἀθανασία = אתאנאסייה. Il est aussi figuré par אי: ἀπόφασις = איפופים. Parfois α = ה, en tête du mot: ἀθάρη = הטרי[2]), ou bien = הי: ἄλμη = הילמי. D'autres fois, on trouve un ה pour l'α final: ἀναφορά = אנפרה. — α = ו: κάλαμος = קולם. α = ח = ἄκρα = חקרא. α = י: σάγματα = סינמטין. α = aussi יי: σκίλλα = סיליי (cette terminaison est propre au dialecte palestinien). Voir aussi le § relatif aux accents.

β = ב: βάρβαρος = ברבריה. Lorsqu'au lieu du ב il y a un ו, cette dernière lette est redoublée: ἄβρός = אוורום (pour

---

[1]) "Deux livres de commerce du XIVe siècle". *Revue des études juives*, t. IX, p. 106.

[2]) On verra que le ה ne rend pas toujours l'esprit rude.

אברום). β = יי: δλόβηρα = אולייריין (cette étymologie, proposée par J. Fürst, est exacte). β = פ: βάλσαμον = אפירסמון.

γ = נ: γάνγλιον = גנגילון. Le γ disparait par fois entre deux voyelles: ἐλεγεία = אילייא. γ suivi d'un autre γ, ou d'un κ, ou d'un χ = נ: γιγγίδιον = גנגידין; ἀναγκη = אננקי; κόγχη = קונבי. γ = aussi כ: γαρίσμη = ברזימין. Il égale נ devant un ξ: σάλπιγξ = סלפינגם. Parfois γ = ק: αὐγή = אוקיי.

δ = ד: δίσκος = דיסקום. δ = aussi ז: μαγάδις = מגיזא.

ε = א: ἔδρα = אדרא. ε = ה et יה: ἐννεάς = הינץ. Laissons de côté l'équivalence ἓν = הן, puisque le ה est mis là pour l'esprit rude. ε = aussi אי: ἔ ou εἶα = אי, ἐσχαρίτης = איסקריט. ε = une fois ם: ἐλμίνθιον = סלמנטון, et parfois = ע: ἔναχμος = ענקמן. Enfin, l'ε est souvent élidé.

ζ = ז: ζημία = זימיא. ζ = ם: ζιβύνη = סובין ou סופין. ζ = צ: ζοφερός = צפאריי.

η = י: ἀποθήκη = אפותיקי. η = parfois ו (peut-être par confusion avec י), au milieu du mot: ἔγκλημα = אנקלומה. η = יו: φόρημα = פוריומא. Enfin η = יי: αὐγή = אוקיי, et = ייה: διαδοχή = דידכייה; ou bien = יה: πόη = אפיה. Cette voyelle disparait dans ἀπόρησε[ν] = איפרסן; δίλημμα = דלמא, etc. malgré l'accent.

θ = ת: θέατρον = תיאטרון. θ = aussi ט: ἀθάρη = הטרי. On sait qu'en réalité, le θ était prononcé comme *th* anglais = ת doux; mais la seconde transcription, par ט, est étymologique, puisqu' ordinairement θ = טית (9). Enfin θ = ד par mutation: παράθυρος ou προθύραιος = פראדורן.

ι = י: ἀντίχρησις = אנטיכרים. ι = ו: διφερνή = דופורין. ι = aussi וו: λιτή = לווט [1]). ι = יי: ἀθανάσία = אתאנאסייא (peut-être à cause de l'accent). Devant une voyelle, ι disparaît. ἄργύριον = ארגרון, et il en est de même pour l'ι bref: βασιλική = בסלקי.

κ = כ dur: ἄκυλος = אכלם. κ = aussi ק: δράκων = דרקון. κ = parfois ג: καταῤῥάκτης = (plur.) אנטרגטייא. Il arrive que, dans le même mot, le κ est exprimé tantôt par כ, tantôt par ק: κολλάριον = כובלייר et קולר; κόστος = כושת et קשות; ou par ק et par ג: πραγματεία = פרקמטיא et

---

[1]) Si toutefois cette étymologie est exacte.

פרגמטיא. Il serait donc téméraire de déduire de nos exemples une loi morphologique.

λ = ל: λάγυνος = לגין. Parfois, il permute avec ρ = ר: πέπλον = פיפורין.

μ = מ: μάλαγμα = מלוגמא.

ν = נ: νάνος = ננום. Après π = פ, ν se change en μ = מ: Ἱσπανία = אספמיא.

ξ = כס: δίξυστος = דובסוסטום, ou קס: πίναξ = פינקס. ξ = גס: ἐξιτήριον = אגיסטריון, ou = גצ: ξῆ = גץ. On trouve aussi tour-à-tour les deux transcriptions כס et קס pour les mêmes mots: μέταξα = מטכסה et מטקסין (au pluriel); ξηρός = אכסרה et קיסרי, ainsi que גז et כץ pour le mot ἐξωστήρ = גוזטרא et בצוצרייה. Une fois, il est interverti en סכ: ξύλα = אסכלא, et une autre fois en סק: κόλλιξ = גלוסקין. ξ = aussi כ seul: ὄνυξ = אונכא; ou bien = ז: κήρυξ = כרז; ou = ג: θώραξ = טארגא; ou = ם: θράξ = תירם; ou = צ: ἄξίνη = חציגא.

ο = soit א: ζωμόλιστρον = זומאליסטרון; soit = ו: δόμος = דימום. Parfois ο = וו: ἁλόη = אלווי ('maintes fois confondu avec'): ο = י: ὀξυγάρον = איקסגורין; ou bien ο = אי: ὄνυξ = אינך. Enfin ο = יו: τοξότης = טקסיוטי, et même = וי: σόφος = שפוי.

π = פ non aspiré (dur): παῖδες = פדייא. Il se change parfois en β = ב: πάρδαλις = ברדלם, et de là en וו: ἐπικάρσιον = אוורקסין corrompu en אוורקסין.

ρ = ר: δῶρον = דורון. Maintes fois, par mutation des liquides *l* et *r*, ρ devient ל: ἐσχάρα = אסכלה. L'esprit rude est rendu dans ῥοῦττα = רהטון. — ρ = aussi בר ou ור: ῥάμνος = אברנום, אורנום, et = הר: ῥοδοδάφνη = הרדפני.

σ = ם: σάβανον = סבנין, ou bien = ז: βαλλισμός = בלזמא. D'autres fois σ = ש: χάρας = קרש; ou même = צ: ἀστρολόγος = אצטרולוגי.

τ = soit ט: ἄριστον = אריסטון; soit ת: ἀστήρ = אסתירא. Par mutation, il devient ד: ἔσχατος = איזגדין. Pour la prononciation, voir ce qui a été dit sous la lettre θ.

υ = ו: ζύμη = זומא. υ = aussi י: ὑπατεία = איפטיא. Dans une diphtongue, il = ב: θησαυρός = תיסברא; ou bien = וו correspondant au ב doux: θησαυρῶν = תיסוורין. υ = יו: Εὐθύνος = אבטיונא; ou encore = יי: οἰσύα = איזייא.

φ = פ aspiré (doux): κεφαλωτός = קפליטין. Il se change

parfois en ב: γλυφίς = גלבא; de même, il devient aussi וו: ἔφεσος = אווסום.

χ = כ aspiré: ἀντίχρησις = אנטיכריסים. χ = aussi ג doux (prononcé comme le ג arabe): ἀμηχανία = אמגינא. χ = encore ק: βουριχάλιον = אברוקלון. Enfin χ = כ et ק: μόσχος = מוסבין et מוסקין.

ψ = soit פם: γύψος = גיפסום; soit פצ: κάψα = plur. קפציות, soit פז: ψαλμός = פזמא. Dans le mot κλεψύδρα, le copiste a séparé en deux mots la transcription חלף סדרה, ce qui donne lieu à un jeu de mots, comme l'a remarqué Joset Perles: "la clepsydre écoulée, l'allocution est terminée".

ω = le plus souvent ו: βῶλοι = בולות. ω = aussi י (sans doute par confusion avec ו): ἀσθένωσις = אסתניסיה. ω = א: θεώρησις = טיארון. Parfois il est exprimé soit הו: Ὠγύγης = הוגנים, soit או: Εὐθέως = אותיאום; soit = י: τρωκτά = טריקטא; soit = יו: μίσθωσις = מיסתיוסים; soit = וו: ταώς = טוום.

Quant au digamma éolique, ou la lettre Wau, ϝ, dont Jacob Levy et après lui Julius Fürst ont cru retrouver la présence dans des mots tels que פרקדן, pour ἀράχιδνα = ϝαράχνα, ou בוטרוגנין = ὀρθογώνιον, où le ב serait = un ϝ prosthétique, — cette observation pèche par la base, au moins par suite de la date; puisque l'usage de cette lettre a disparu du grec dès l'epoque d'Alexandre-le-grand, par conséquent bien avant l'introduction de cette langue en Palestine, comme nous le fait observer M. Théodore Reinach.

Voyelles. — Les voyelles en général sont fort maltraitées, et ce n'est pas étonnant, puisqu'il s'agit de leur transmission dans une langue d'un génie tout-à-fait différent, surtout si l'on songe que dans une même langue ces migrations sont capricieuses. Voici ce que déja le Talmud de Jérusalem dit à ce sujet (*Berakhoth*, II, f. 4 d): "Les habitants de Khaïfa ne peuvent pas officier, car ils énoncent le ה comme ח, et le ע comme א."

A côté de ce passage se place une phrase de la Mischna (*Eduyoth*, I, 3): on est tenu d'employer la manière de parler du maitre. Ainsi, Hillel disait הין, tel que ce mot se trouve dans la Bible, parce que ses maîtres Schemaja et Abtalion s'étaient exprimés par ce terme, bien que les rabbins eussent pris l'habitude d'énoncer cette mesure par les mots י"ב לוג (12 log

= 1 Hin). Maimonide dans son commentaire à ce sujet précise mieux et dit: Son père savait par tradition que Hillel disait אין au lieu de הין, pour avoir entendu énoncer ainsi ce mot par ses maîtres, qui nés païens et devenus plus tard prosélytes ne savaient pas prononcer le ה[1]).

Le plus souvent, les voyelles sont éliminées dans la transcription; mais il arrive presqu' autant qu'elles sont figurées, et même on remarque — quoique assez rarement — des cas où il y a profusion de matres lectionis. C'est ce qui a lieu pour le mot μαργαρίς = מוראגורי. Pour les diphtongues l'orthographe variait. Sous toutes réserves pour un grand nombre d'entre elles, en voici le tableau:

ἀΐ ou αΐ = אי: αΐξ-αἰγός = איקא. — αι = או: ἀΐξ-αἰκία = אושי. αι = soit איי: αἰανός = איינים; soit ו: μάχαιρα = מכמורת; soit י: χαμαί = באמי; soit יי: βαῖον = בייא; soit יו: διατητήριον = דיוטרון. Il arrive aussi que cette diphtongue est supprimée, étant absorbée par une autre voyelle qui porte l'accent: μέλαινα = מילני, ou même munie de l'accent: σκαίφω = וקר. Une fois = ע: τροπαϊκά = טרפעיק.

αο = וו: ναός = נוום.

αυ = אב: αὐτόματος = אבטומטום. On a aussi αυ = soit א: αὐτοτελής = אטלים; soit ו: ναύτης = נוטי; soit וו: μαῦρον = מוורון; soit אה: αὐλή = plur. אהליות; soit או: αὐγή = אוקיי; soit אוו: αὐθέντης = אוותינטין; soit אי: αὐθεντία = איתנטייה; soit enfin ב: γλαύκιον = גלבקיא. Parfois, la diphtongue disparaît: ἀμαυρός = אמרה.

εα = יא: θέατρον = תיאטרון. εα = aussi ה: μηλέα = מילה; ou bien = ו: κέαρνος = קורנום; ou enfin = י: κέασμα = קיסם.

ει = ו: αἴγειε = אינואה; ou bien = י: ἀπειλή = אפילון. ει = aussi, soit א: εἴρω = ארי ou ארא; soit יא: ἡγεμονεία = הנמוניא; soit וו: λειτός = לוויטם; soit אי: εἰκόνιον = איקונין; soit איי: εἰρίνεον = אייריגון; soit ה: εἰρήνη = הריני. Enfin parfois ει disparaît, ou est élidé: λειτουργία = לטרגיה.

εια = ייא: λῃστεία = ליסטיא.

---

[1]) Cf. un passage de *Schabbath*, f. 77b, qui doute s'il faut écrire גראינין ou גרעינן avec א ou ע, ainsi qu'un Midrasch (*Wajikra rabba*, § 19. p. 162a) qui note la gravité de la confusion possible entre le ר et le ד des mots אחד et אחר dans les versets de l'Exode, XXXIV, 4, et du Deutéronome, V. 4.

εὐ = אב: Εὐδαίμων = אבדימום. Il équivaut aussi à ב seul: ἀγγαρευτής = אנגרבטום, ou à ו: ἐπιγεῦμα = אפיקומן; ou à הי: εὐγενεσία = היגניסים; ou à וו: βουλευτεία = בולווטיא; ou à י: ἀναφορεύς = אנפוריה; ou à יו: βουλευτής = בולויטם; ou à ייו: βασιλεύς = בסיליוים; ou à או: Εὔελπις = אולופיסה; ou à אוו: εὐγενέστατος = אווגינימטאטי; ou à אי: εὐλή = אילייא. Enfin cette diphtongue est élidée dans le mot ὁπεύθυνα = אפטוניות.

ευω = ו: ἡμισεύω = אימיסו.

εω = ע: κροτέω = קרטע. Il arrive aussi que la diphtongue est élidée: νεωκόρος = נקרים.

εων = ניתּ: χαμαίλεων = במלניתּ.

ια = יא: βικία = בקיא; ou elle est rendue par ייה: σιμωνίας = סימונייה; ou par ו: διαγνώμη = דוגמנה; ou par יו: διαβήτης = דיוביטין; ou par יי: διαθήκη = דייתקי. Elle disparaît à la fin de Λούβια = לוב.

ιε = י: κύριε = קירי. — ιη = יי: ἴησις = יים; ou bien = ייה: ποίη = אפייה. — ιω = י: διώκτης = דיחתו.

οη = יי: Βοηθός = בייתום; ou bien = יה: πόη = אפיה.

οι = י: κοινωνία = קינונייא, ou bien = אי: λιβυκοί = לבקאי. Cette diphtongue équivaut aussi soit à א, soit à אי, pour le même mot: οἰνόγαρον = אנגרון ou אינגרון, soit à ו: μοῖραι = אימורי, soit à אב: ὄϊες = אבית, soit à ה: Κολχοί = כלכה, soit à יא ou אייא: κοσσαῖοι = קצייא, soit à הי: οἶμος = הימום, soit à יי: οἰνόμελι = יינומלין. Enfin οι disparait dans la transcription de ποικλιτής = פקלטון.

οιη = יי: ποιητής = פייטום; οιη = aussi הו: οἷσος = הוצא.

οο comme ου = ו: χόος ou χοῦς = אבוא.

ου = ו: βουλευτεία = בולווטיא; ου = aussi soit או: οὐγκία = אונקיא, soit א: οὖρος = ארם; soit ה: οὐρηνόν = הרהון; soit וו: φρουρά = פרוורה; soit יא: δοῦλος = דיאלא.

οὐά (hu!) = tantôt וה, tantôt ווה, tantôt ווי, autant de transcriptions diverses que d'exemples.

υα = י: κυάθιν = קיתון; ου = וי: θυάσος = טוים; υα est exprimé aussi par יא: φλύασσω = אפלייא, ou par דיי: ὑάκινθος = דייקינתין.

υε = אי: ὑελέψης = אילופיסה.

υη = יי ou יא pour le même mot: ἀφύη = אפיין et עפיאן.

υϊ est élidé. Ainsi μυΐσκη = משקרי.

υω = יו: δύω = דיו, ou bien = יי: καρυῶτις = קרייטי. Parfois υω est élidé: βρύω = ברץ, et le צ final de ce dernier mot est sans doute une réminiscence de βρύσις.

Esprits. — L'esprit doux, en général, n'est pas exprimé: cependant il figure quelquefois, et de diverses façons. Ainsi ἰ est transcrit י: ἱερεύς = כהן. ou bien א: ἱερεύς = כהן. ou bien ה: ἱερεύς = כהן: ou bien ח: ἱερεύς = כהן. Parfois même ἰ est: ע: ἱερεύς = כהן. Une fois enfin cet esprit = ה: ἱερεῖον = כהנה.

L'esprit rude, tantôt est omis: ἁγιασμός = קדש. tantôt est exprimé: ἁγιάζω = קדש. tantôt il est exprimé par ח: ἁγιασμός = קדש. Une fois, il est déplacé, dans ἁγιάζω = קדש. et une fois = ה: ἁγιάζω = קדשה. Cet esprit, qui a toujours sa place sur le second de deux ; successifs est représenté en ce cas, soit par ח: κιθάρα = כנר. soit par ה ou ה: ἑξήκοντα = ששים, ששה: ou par ת: ἑβδομήκοντα = שבעים.

Enfin, il arrive parfois que l'esprit doux a pris, dans le radical grec, la place d'un esprit rude, justifié par son étymologie sémitique ; ainsi, dans ἑπτά = שבע. la première lettre répond à une lettre gutturale, ע, et devrait porter un esprit.

Accents. — L'influence de l'accentuation n'est pas certaine, ni toujours visible dans les transcriptions; pourtant, elle se manifeste parfois. Ainsi, sur la finale ά, l'accent est tantôt exprimé par ן: Γαββαθά = גבתא, tantôt par ה: δωρέα = דורון; tantôt ά = י: ἐλάτη = אלמא. tandis que sur l'initiale ἄ on trouve une fois l'accent rendu par ע: ἄμωλον = עמיל, si l'on veut bien accorder une place à cette equivalence hypothétique. En général, nous fait-on observer, l'accent a pour effet de maintenir la voyelle qui en est pourvue, quelquefois même de la renforcer ou de l'obscurcir; tandis que la voyelle qui la suit devient facilement atone. On le verra par des exemples, bien que, pour être strictement scientifique, il conviendrait d'opposer de nombreuses exceptions à cette règle: il faudrait distinguer les mots disyllabiques, qui d'ordinaire échappent à cette loi, la voyelle finale se maintenant malgré la présence de l'accent sur la penultienne. Il faudrait aussi tenir compte de cette particularité que les diphtongues ou groupes de voyelles finales sont traitées comme n'en formant qu'une.

Ainsi l'accent se manifeste pour ί = י: ἀθανασία = אתנסיה. L'accent sur ό est rendu, soit par וא, soit par ו dans un même mot: ἀλόη = אלוא et אלוי. On pourrait sans doute

trouver autant d'équivalences pour les voyelles secondaires, ε et υ: συνέδριον = סנהדרין, ὕδωρ = אידור. Enfin, on peut constater que le substantif βουλὴ = בולי diffère du verbe βούλη (pour βούλει = בולן), par la variante dans la transcription comme il y en a une dans l'accent. Mais, tirer une règle de ce fait assez rare serait imprudent.

On peut en dire autant de l'assonnance. Par elle il arrive que la prononciation des voyelles (et par suite, la transcription) se modifie. Ainsi, ἅλμη est prononcé ἥλμη = הילמי; le mot κοδράντης est pronomé comme s'il y avait κοδραύντης = קרדיונטם. Pour une cause semblable, l'une des deux mêmes consonnes dans un seul mot, ou l'une des deux syllabes, pareilles, sera élidée: 1⁰ μετάτροπος = מטרופסא, 2⁰ αὐτοτελής = איטלים. C'est ainsi, observent H. Weil et L. Benloew[1]), qu'en latin la voyelle radicale est modifiée dans les mots composés avec des prépositions et des préfixes.

C'est que la prononciation vulgaire, soit pour cause d'euphonie, soit pour la rapidité de l'énonciation, élide et déplace des voyelles. Toutes ces modifications, que la langue vulgaire a faites d'abord spontanément, l'ont emporté finalement sur le langage classique. Par conséquent, ces changements, qui au premier abord pourraient paraître capricieux, ont pour cause les divers "modes de diction", savoir: l'aphérèse, l'apocope, la métathèse, la prosthèse, l'épenthèse, la paragoge et l'élision, dont nous allons donner l'énumération.

III.

L'Aphérèse a lieu au commencement des mots, soit de la première lettre, soit de la première syllabe. Voici quelques cas d'aphérèse des consonnes:

Aphérèse de la lettre κ: κατάλυσις = אטלין ou עטלין; κλάσμα = אליסים. — — λ: λεβητάριον = ברנטין [2]). — — δ ou ὁ: δμήγυρις = מגורי; ὄξος = קוסם. — — π: πτισάνη = טיסני. — — ὁ: ὁπατεία = פטייה.

— de la syllabe αι: Αἰγύπτιος = גיפטית. — — αλ: ἅλμυρίς = מוריים. — — αν: ἀνδρολοψία = דרולומוסיא. — —

---

[1]) *Théorie de l'accentuation latine*, p. 138.

[2]) Comp. J. Levy, *Neuhebr. Wörterbuch*, II, p. 460 a: "εἴβω est pour λείβω, et ἴγδη pour λίγδος".

ἀρχι : ἀρχιστρατηγός = אסטרטיגום. — — δι : διπλωματάριον = פלומטרין. — — ει : δύω εἰκών דיוקן. — — ζι : ζιζάνιον = זיזן. — — κα : κάχληξ = חולסית. — — λυ : κυνάνθρωπος = קינוריפים, pour λυκανθρωπία. (Comp. la même remarque faite par M. Rubens Duval, *Journal asiatique* de 1892, t. I, p. 157). — — οὐ : οὐρηνόν = רהון.

Apocope, ou retranchement à la fin du mot, soit de la voyelle ou de la désinence, α, ες, ης, ις, ος, soit de la dernière consonne ou de la dernière syllabe. La question des désinences sera traitée à part, vers la fin de cet article. Voici les apocopes les plus fréquentes:

celle de la finale η : Ἄβίλη = אבל. — — ν : διάτρητον = דיאטריטא. — — ξ : σφήξ = זיף. — — ρ : ἀρχιβατήρ = ארקבטא. — — σ : λιβυρνίς = לבורני.

— de la syllabe ας : ἄλας = אהל. — — διον : στιβάδιον = איסטבה. — — ειον : γλωσσοκομεῖον = גלובקום. — — εων : ἀντερεών = סנטיר. — — ην : πυθμήν = פיטום. — — ικ : κανθήλια = קנהל. — — ιον : ἀντλίον = אנטל (voir aussi aux désinences). — — κη : πινακοθήκη = פינקטא. — — κοι : σχολικοί = אסבולי. — — κον : ἰδιωτικόν = הדיוט. — — λις : σεμίδαλις = סמידא. — — μα : μίμημα = אימום. — — μη : σπιθαμή = טיט (?). — — μος : βληστρισμός = בליסטרא. — — να : μελιλάγανα = מליגאלה. — — νη : δεξαμενή = דיכסאים. — — νον : μίλτινον = מילת. — — οι : βουλαῖοι = בולי. — — ριον : γραμμάριον = אגרמא. — — ρον : ἀνάβαθρον = אנבטי.

— de deux lettres σόος : δημοσόος = דימום. — — de la syllabe σις : ἀπάντησις = פנטי. — — της : ἐπένδυτης = אפונדה. — — τος : ἀκαθάρτος = אבתרי. — — υον : κάρυον = קורא. — — ωρ : ἀκέστωρ = איקומטא. — — ως : ἀπρεπῶς = פרופי.

La métathèse se produit de diverses façons, autrement dit, les voyelles et les consonnes se déplacent facilement. Ainsi, il y a renversement:

de α (א) et ι (י): διάμειπτον = דאימטון. — de β (ב) et ρ (ר): κυρήβιον = קיבר. — de γ (ג) et ρ (ר): ἀργέστης = אגריסטים. — de γ (ג) et μ (מ): διαγνώμη = דוגמנא. — de δ (ד) et ρ (ר): ἱππόδρομος = פרדימם. — de ζ (ז) et υ (ו): διζυγία = דיוגי. — de η (י) et χ (כ): ἀρχή = אריכא. — de η (י) et ω (ו): σωλήν = כילון. — de ι (י) et ο (ו): νομαῖος = נימום. — de ι (י) et θ (ט): ἰάνθινον = טיינון. — de ι (י) et

χ (כ): περιοχή = פרכייא. — de ι (י) et λ (ל): ἀμέλγω = מלינ. — de ι (י) et ν (נ): δανειστής = דינמטים. — de κ (ק) et δ (ד): κωρυκίδιον = קורדקין. — de κ (ק) et ρ (ר): ἐπικάρσιον = אוורקסין. — de λ (ל) et β (ב): κολόβιον = קובלין. — de λ (ל) et γ (נ): μελιλάγανα = מלינאלה. — de λ (ל) et κ (ק): κεφαλικός = קפיקלטור. — de λ (ל) et ν (נ): βαλανίκα = בנלקייא. — de μ (נ pour מ) et β (ב): σύμβολα = סבלונות. — de μ (מ) et λ (ל): ἐπιμελητής = פלמסטים. — de μ (מ) et φ (פ): ἀναφωτίς = אפומטא. — de μ (מ) et οι (יי): ὅμοια = אויים. — de μ (מ) et τ (ט): φάσματα = אמפוטמא. — de μ (מ) et κ (ק): φάρμακα = אמפרקמי. — de ν (נ) et ρ (ר): δένδρον = דרנון. — de ν (נ) et σ (ן pour ם): χελωνίας-άδος = חלזונא. — de ν (נ) et κ (ק): ἱκανός = אנקום. — de ν (נ) et χ (ג pour כ): ὀνυχιστήρ = אגניסטור. — de π (פ) et ρ (ר): ἅρπαξ = אפרכם. — de ρ (ר) et δ (ד): ῥοδόνικος = דרניקום — de ρ (ר) et ζ ou σ (ז): ἀχράς = חזרר, ῥιζίον = זירים. — de ρ (ר) et τ (ט): πρωκτός = פטרוכא. — de σ (ס) et θ (ת): προσθήκη = פרדסקיא. — de σ (ס) et π (פ): περισκελῆ = ספריקון. — de σ (ס) et ρ (ר): σηρικόν = ארסקינון. — de σ (ס) et τ (ט): στακτή = טכסת. — de τ (ט) et λ (ל): κάρταλος = קלסטר. — de τ (ט) et ρ (ר): λεβητάριον = לברנטין. — de τ (ט) et σ (ס): ἀπάντησις = פנסטה. — de τ (ת) et χ (ק): πέταχνον = פקתא. — de υ (ו) et κ (ק): ἀγκύλη = ניקלי. — de φ (פ) et de ν (נ): φανηφόρος = נפיורא. — de la diphtongue αυ (ו) et κ (ק): καύκαλις = קקולי. déplacement de la syllabe σαπ: σάπφειρος = פרוסופא.

Enfin il arrive que les 2 lettres servant à transcrire le ξ, קס, sont interverties: κόλλιξ = גלוסקין. Même la representation de l'esprit rude, ה, est une fois déplacée: ἅλας = אהל.

Prosthèse, ou addition d'une lettre à la tête d'un mot. La prosthèse d'un א ou de אי est presque constante devant les mots commençant par σ suivi d'une autre consonne. On trouve, en outre, un א devant d'autres mots, p. ex. βάλσαμον = אפרסמון, ou bien או: ψειά = אופסין, ou bien אי: μηρία = אימורים. La voyelle prosthétique א, ajoutée au singulier, ne reparaît pas toujours au pluriel: δέῤῥις = אדרא, pluriel דורדסין. Il y a aussi prosthése du י: κάμινος = יקמין. En tête du mot εἰκών, on trouve ajouté un ד = דיוקנא. La première syllabe, selon M. D. Kaufmann [1]), est peut-être une extension du son י.

[1]) *Revue des Études juives*, XIV, p. 46, note.

Comp. *Diurnus* = jour, *Diunas* = Jonas. De même on explique דייקינתין par ὑάκινθος.

Il faut noter la présence d'une sorte de préfixe, ou ב préformatif du participe dans מהלימין, de ἁλμεύω, et dans מסטוביית, de στιβάς. Parfois, on trouve des exemples de consonnes simplement prosthétiques. Ainsi, il y a la prosthèse du ב: διάβροιος = (?) ברדם; du ג: ὄργανον = גרגנא; cf. λαλαγή = גלגא. Celle du ו: ῥόδον = ורד (par suite de l'esprit au ר); du ם: ἀνθερεών = סנטיר; du ע: χυσός = עכו. A noter ensuite la prosthèse de la syllabe ענ: κυκλός = ענקוקלות; de la syllabe די: ἐξαυσία = דכסומיא; de la syllabe אים: κεραία = איסקריא, ou אם: φάρμακα = אסרקמי. De plus, par métonymie, on a substitué à une première syllabe double la consonne mediale: λαλαγή = גלגא.

On connait le fait de la prosthèse d'un ג devant la racine, en particulier devant les lettres ל et ג en néo-hébreu et dans les mots d'emprunt גלוגרקא ou גלקטיקא = lectica. De même en grec, le γ se trouve ajouté en tête de quelques mots pour indiquer l'aspiration, p. ex. αἶα = γαῖα, δοῦπος = γδοῦπος, et plus souvent devant λ et ν, p. ex. νοέω = γνῶναι, νέφος = γνόφος, etc. On remarquera aussi le changement de ג en ד dans la même famille de mots: גלוסקום = דלוסקמא, γλωσσοκομεῖον (caisse); de même, en dialecte dorique de certains mots grecs, p. ex. pour γῆ, γνόφος, on dira en dorique δᾶ. δνόφος [1])

Parfois, à la suite de la prosthèse d'un ם donnant, pour ainsi dire, une forme Safel, la première lettre radicale tombe si elle est gutturale. Ainsi, il se peut que le mot סרכן (prince) dérive de ארכון = ἄρχων; cf. סקונדר, tiré de χόνδροι. La prosthèse d'une sifflante se retrouve aussi, comme on sait, dans les langues classiques, p. ex.: ἅλς = *sal*; ὅλκος = *sulcus*; de plus, μάργαδος devient σμάραγδος; στέγω, *tego*, etc.[2])

Epenthèse, ou insertion de lettres au milieu d'un mot: d'un ב: κλιντήριον = קלבינטרון; d'un ד: ἀγοράνομος = אגרדמון; d'un ו: δελφική = דלופקי; d'un ז: λαβίς = ליזבו ou לבוזבו; d'un ט: γλαύκινον = גלקטינון; d'un י: ἁλμεύω = מהלימין; d'un כ: κολλάριον = כובלייר; d'un ל: καλάϊνος = קלאילן; d'un מ: κλιν-

[1]) J. Levy, *Neuh. W.*, t. II, p. 288.
[2]) *Ibid.*, t. III, p. 461 a.

τήριον = קלמנטרין (σαπφείρινον = סמפירינון ou סנפירינון est tiré de ספיר, Saphir, comme à l'inverse dans λαμπάς-άδος, de לפיד, flambeau, on a ajouté un μ); d'un נ: ἐπίλογος = אנפילוגום; d'un ם: ἐπιμελητής = פלמסטום; d'un ע: σύρτις = שלעטיש (outre la mutation de ρ en ל); d'un פ: κακοπαίδευτοι = ככופריפט; d'un ק: κήριναι (plur.) = קורקנות; d'un ר: ἐπιδέξιος = אפרדכסים.

Paragoge, ou allongement à la fin d'un mot. — La plus fréquente paragoge est l'addition de l'emphatique chaldéen א: ἔρανον = ארנונא, ou d'un ה: ἀθάρη = אטריה. Celle d'un נ: ἑλληνιστί = אלניסתין, et dans les exemples de l'aoriste à la 3e personne: ἀπέστη = אפיסטן, ἀπόρησε = איפרסן, ἐτόλμησε = טלמסן; d'un ק: πατέλλιον = פטיליק (toutefois, ce ק est peut-être là pour ין, par corruption.) Puis vient l'épenthèse de la syllabe finale דה: ἐσχάριον = אסקרנדה; celle de la syllabe דית: σαλάκον = סלקנדית; de la syllabe מה: μόλος = מלוסמה; de la syllabe ני: σταλάγμα = שלמיני; enfin de קי [ני]: μαλάχιον = מלכניקי.

On ne peut pas considérer comme une paragoge l'addition finale d'un ר (r): c'est l'indice servant à désigner l'individu qui met un état en acte. Ce signe de la profession est un fait linguistique, commun à un grand nombre de langues: ἐντολεύς de ἐντολή = אנטלר, ou σανδαλάριον, de σάνδαλον, devient סנדלר. Il en est de même de l'addition d'une syllabe *tor* au mot θόρπαθ, d'origine punique (?), = תורבתור [1]), comme à la suite du mot κεφαλικός = קפיקלטור, on retrouve la même addition טור.

Elisions, ou absorption de lettres; celle des voyelles donne des exemples trop fréquents pour être cités ici. Voici pour les consonnes:

Elision du γ: ἀγγοθήκη ou ἐγγυθήκη = אנטיבי. — du δ: ἔχιδνα = חבינא. — du θ: Βαιθσάν = בישן (toutefois, il s'agit là d'un nom propre, d'origine sémitique). — du κ: γαμικός = plur. גומסיות, outre le κ élidé devant χ: βάκχαρις = בבריא. — du λ: πρόπολις = פרפוסא. — du μ: ἐμβολή = אבולא. — de ν: ἀβάσκαντα = אבסקטא. — du π: διάμειπτον = דיאמטון. — du ρ: ἀρχίατρος = ארכיאטום. — du σ: ἥδισμα = הדימה. — du τ: Ἀντιπατρίς = אנטיפרס. — du χ: σακχαρικόν = סיקריקון.

[1]) C'est une hypothèse émise par Jost, dans sa traduction de la Mischna avec commentaire.

— de la diphtongue αυ: ἀρωγοναύτης = ארגינטן. — — ευ: ἁλμεύω = מהלימין. — — ει: θεμείλιον = תמליום. — — ια: θυσιάζω = תסם. — — ιον: κηλώνιον = קילן. — — ιω: δημοσιώνης = דימוסנאה. — — οι: ἀνδρολοιμία = אנדרלמוסיא. — — ου: βουρδούλη = בורדלא. — — υι: δρύϊνον = דרנן.

— de la syllabe δα: ῥοδοδάφνη = הרדפני. — — δι: εὐθύδικος (?) = יתיק. — — δηλ: κιβδήλος = קיבוסת. — — διον: στιβάδιον = איסטבה. — — ηθ: λυπηθείς = אליפסין. — — μα: σύμβαμα = סונבא — — μηκ: ἑβδομήκοντα = אפתנטין. — — πι: ὑδρωπικόν = הדרוקן. — — ρι: γεροριτικόν = גרדיקי. — — ρου: ἔμφρουρος = גיפרא. — — τε: ἀκρατέστερον = ארגסטירון. — — τι: διαθετικός = דייתיכום. — — το: ἱστοκεραία = איסקריא. — — φω: στροφώματα = אשטרמיסה. Enfin, ιον est abrégé en ιν: εἰκόνιν pour εἰκόνιον = איקונין; ὡρολόγιν pour ὡρολόγιον = אורולוגין.

La plus forte élision, ou plutôt contraction, se trouve dans la transformation du verbe ἀγνύμι, prononcé vulgairement ἄγιν = אגין, de même que l'absorption de l'adverbe εὐθέως a donné יתם. De même encore, une double syllabe initiale est contractée: λαλαγέω = גלג.

Une autre sorte de contraction consiste en ce que des lettres doubles du terme grec sont exprimées par une seule lettre (redoublée, il est vrai) dans la transcription hebraïque, sauf une exception: Βασσᾶ = בשש. Ainsi:

ββ = ב: κραββάτιον = קרביטין; θθ = ת: Βιθθηρά = ביתר; κκ = ק: δισάκκιον = דייסקי; λλ = ל: ἄσιλλα = אסלא; μμ = מ: γάμμα = גמא; νν = נ: γενναῖος = גנים; ππ = פ: ἱππίατρος = אפייטרום; ρρ = ר: καταῤῥάκτης = קטרקטון; σσ = ס: θρίσσα = טריתא; ττ = ט ou ת: ἀποκοτταβίζειν = אפיקטויזין; πιττάκιον = פיתקא. — Le mot προσκόννησος a été transcrit en deux mots: פרק אונסין, comme s'il existait un "chapitre de ceux qui sont contraints"!

Parfois, l'inverse se présente, et la lettre grecque simple est figurée dans la transcription par 2 lettres hébraïques. Ainsi, φ = פפ: κάρφος = קרפף; ou bien la désinence, soit ις, soit ος, est exprimée par un redoublement: ὦσις = עסמיות; τεῖχος = טקסים, ou la syllabe est redoublée: σέρφος = זרבובית.

Mots composés. — Ils constituent 3 catégories. La première, qui forme la majorité de ces mots, comprend les composés de deux mots grecs; la seconde catégorie comprend

ceux qui sont composés d'un mot chaldéen et d'un mot grec; enfin la 3e catégorie comprend des composés d'un mot grec et d'un mot latin.

Première catégorie: ἀγοραδαήμων = אגרדמים, ἀγορανόμος = אגרונומום; ἀλήθεια ἀξία = אלטיבמייא, ἀντ'ὤπα = אנדיפי; ἀνδρολοιμία = אנדרלמוסיא, γαλῆ ξένη = גלאקסינון, γαρίσματα = גריזמתה, δίγωνον = דיגנון, διπλῆ στοά = דיפלוסטון, διπλοποτήριον = דיפלופוטירין, διφερνή = דופורין, ἐλαιόγαρον = אניגרון, καὶ ἐπάλαισε[ν] = קפילישין, ζεῦγος δίς = זוגדם, καίσαρος κοιτών = קיסרקיטון, κακὴ πρᾶσις = קאגוגריסין, κακοπαίδευτοι = ככופריפטי, καλὴ νύμφη = קלוניפו, κοσσοτράπεζοι = קוסיטרפיזין, μακρὸ ἑλάφρος = מקרולפרום, μεσόστυλον = מסוסטולא, μηλόμελι = מילומילה, μηλοπέπων = מלפפון, μονοτολμηρός = מנטרומין, ξενοπάροχος = אכסנאי פרכא, ξυλαλόη = אקסיל אלואון, οἶνος μύρρινος = אונמרנון, ὁλομαργαρίτης = אולומרגליטין, ὁλοσηρικά = אולוסריקא, ὄνος κατ' ὦμον = אונקטמין, πεντάκακος = פנטקקה, πεντασχιναῖοι = פנטסבינאי, προστάται καισαρίου = פרוסטקוסרין, ὑδρόμηλον = אדרומילון, χειροψάλιον = כרופסלה, χρυσαργύρον = בריסו ארגירא.

Deuxième catègorie, ou composés semi-grecs et semi-araméens: אπăγριον, δύωדמום, אδνος, τρίבק, μέλωיי, τραχύסיד.

Troisième catégorie, gréco-latine: ἀλήθωvera, ὁλόvera, παρά-funda, ποτήριαdupla, τέτταρεςmuli, ὕδρorosatum.

Fleischer dit (*Nachträge zum Neuhebr. W.*, t. IV, p. 479 a) "les Juifs orientaux n'ont pas formé eux-mêmes ou essayé de former de nouveaux mots composés grecs; ils se sont seulement approprié ceux qui se trouvaient être d'usage général, pour les faire passer dans la langue courante." Une telle affirmation nous parait exagérée, en présence non seulement du grand nombre de mots composés, mais de leur mode de composition grecque, aussi semi-latins, tantôt même semi-hébreux.

En somme, toutes ces modifications des acceptions classiques, des tournures tenues correctes au point de vue grammatical, ne doivent pas être le résultat unique d'une négligence de langue: elles ont pu être provoquées, c. à-d. avoir eu lieu de plein gré, par ce besoin d'allitération, qui a fait naître jusqu'à des jeux-de-mots, ou des "à peu près", également semi-hébreux et semi-grecs, ce qu'aujourd'hui on nommerait des concetti. La conclusion essentielle à tirer de là, c'est que l'auditoire devait comprendre les jeux de mots

faits devant lui, tels que les suivants: βία = ביא, בייה, par allusion à בי, Genèse, XLIV, 18.

βίος = ביא, בייה; jeu-de-mots entre le terme grec et l'homonyme hébreu, signifiant: "par Dieu".

βλύζω = בלם; jeu-de-mots entre le terme grec et l'hébreu מבול, de la ruine בל, "excéder".

εἰφήνη = הריני; jeu-de-mots entre le terme grec et le mot biblique הרנה, à peu près du même sens.

ἕν = הן, jeu-de-mots entre le terme grec comparé à l'expression biblique ואתהן (Levitique, XX, 14), en ce sens spécial que, malgré la forme du pluriel en hébreu, il s'agit là d'une seule femme.

θεραπεία = תרפיה, jeu-de-mots entre le terme grec et l'hébreu תרופה, à la fois homonyme et synonime.

κλεψύδρα = חלף סדרה. Le hasard de la décomposition de ce mot, ainsi transcrit, lui donne un double sens, noté par Jos. Perles et d'autres: "Si la clepsydre est écoulée, l'allocution est terminée".

οὐγκία = אי נקי, jeu-de-mots entre l'origine latine (uncia) et l'hébreu: "non innocent".

ὕδωρ = הידור, jeu-de-mots d'origine latine et de la racine hébraïque homonyme: "orner", afin de trouver une corrélation entre l'idée d'ornement religieux et le voisinage de l'eau.

C'est évidemment une réminiscence de cette nature qui a guidé certains grammairiens juifs du moyen-âge dans leur prócedé peu philologique pour expliquer les termes étrangers. Ibn Koreisch admet aussi des éléments de langues indo-germaniques dans le cercle de ses comparaisons, comme avant lui Saadia[1]) compare l'expression biblique לגאי יונים (Ps. CXXIII, 4) avec le mot Legio; or, ce qui est singulier, au lieu d'attribuer ce dernier mot au latin ou au grec, il lui donne pour souche la langue de la Mischna.[2])

IV.

On a vu plus haut que les lettres grecques sont toutes exprimées de diverses façons, et ce n'est pas étonnant, puis-

---

[1]) Selon la critique de Saadia par Dunasch. V. Ewald, *Beiträge*, I. p. 69; II, p. 322.

[2]) Ign. Goldziher, *Studien über Tanchum*, p. 18.

que déja en hébreu les lettres d'une même famille linguistique permutent souvent entre elles; plus tard, les talmudistes, témoins des confusions fâcheuses qui peuvent résulter de ces permutations, se contentent de les déplorer, sans offrir de remède à cette situation, comme il a été rapporté ci-dessus (p. 503). On sait que les familles de lettres se répartissent en 4 classes: 1. celle des labiales, 2. celle des liquides, 3. celle des dentales, 4. celle des sifflantes. Elles donnent lieu, en ce qui concerne notre sujet, aux mutations suivantes:

Labiales. β permute avec π = פ: βάλσαμον = אפרסמון. D'autre part π se change en β: ἑπτά = אבטא. — *Liquides.* λ permute avec ρ = ר: χάλκωμα = ברכומא; par contre, ρ devient λ = ל: κάρταλος = קרסטר. λ se change en ν = נ: κιμολία = קימוניא. μ devient נ: ἀστυνόμος (peut-être à cause du premier ν) devient איסתוננם. ν devient λ = ל: ἑβένινος = אבלינא. ν devient μ: Γερμανία = גרממיה. Il y a même un exemple où ρ devient tantôt ל tantôt נ pour le même mot: χαρακτήρ = כלקטורין ou כנכתירין. — *Dentales.* δ devient ρ = ר: σχεδία = אסברה (peut-être par confusion graphique avec ד). δ devient souvent τ = ט: παῖδες = אפיוטות. Par contre θ et τ se changent aussi en δ = ד: ἀντ'ὤπα = אנדיפי. — *Sifflantes.* σ permute avec ζ: κηρύσσω = כרז. De même, à l'inverse, ζ permute avec σ = ס: ζιβύνη = סובין.

En fait de gutturales, γ (ג) permute avec κ = כ: φραγέλλιον = פרכיל (cf. flagellum), comme les lettres כ et ק changent réciproquement de valeur entre elles.

Après ces diverses mutations classifiées, qui se retrouvent en général dans la plupart des langues, arrivent les changements qui proviennent, soit du fait de l'euphonie, soit d'une cause plus banale, de l'erreur des copistes, en raison de la ressemblance graphique des caractères. Pour cause de prononciation, lorsque deux γ se suivent, le premier γ équivaut à un ν = נ: ἀγγαρεία, ainsi que dans les mots avec γκ: ἀνάγκη = אננקי, ou bien avec γχ: λόγχη = לונבא, ou encore devant un ξ: σάλπιγξ = סלפינגם.

Dans ἀγορανόμος en raison de la rencontre de ל et נ, ν devient parfois ד ou ט = אגרדמון ou אגרטמון. Pour la même cause, πτ est devenu φ dans ἄγραφος, de même que l'on constate une élision du π et une mutation du ψ en πτρ = טר, dans κάψα devenu קמטרא. De même aussi πφ = מפ, σαπφεί-

ρινον = סמפירינן ou סנפירינן, et, par voisinage, un λ (ל) est devenu ג: φιλολογῶν = פלגונן.

La plus singulière mutation par euphonie s'est produite dans la transcription du mot ἀνδροληψία = אנדרולומביא, ou ψ est figuré par מ, après l'épenthèse de cette dernière lettre et la chute du ψ.

Ensuite viennent les confusions de lettres, par erreur des copistes. Les plus fréquentes sont celles des voyelles ו (o) et י (η ou ι): ἀγορανόμος = אגרונימום, et même י pour ω: βώμος = בימום, ou ו pour ז: φάσματα = אפומטא. Le groupe אי (= έ) est employé pour א = ά: ἀναλογεῖον = אינלגין. En outre, il y a des confusions par analogie: ג pour נ: καταπαραύνω = קטפריאגו, ou נ pour ג: πόδαγρος = פדרניח; ou ר pour ד: σχεδία = אסבריא; ou ה pour נ: οὐρηνόν = הרהון; ou ט pour נ: ὀθόνιον = אנטיטיה; ou ט pour מ: σύσσημα = סיסטא; ou ט pour ם: οἰνοσπλήνιον = אינטפלינית; ou מ pour ב: τύχη = טימי; ou ם final pour ם: κρόκος = ברכום; ou ר pour ט: ὀδοντωτή = אנדרטין; ou ע pour ק: κατάλυσις = עטלית; ou ש pour ט: τομπάζιον = שומפחין; ou ת pour נ: ὀθονινή = אותניתיה; ou וו pour ט: μαντήλα, μανδήλιον = מנוולין; ou ם pour פ: φανήφορος = פנסר, et ד pour פ: φυλακτῆρες = דלקטירים.

Désinences. — Par leur terminologie, les mots d'emprunt affectent le plus souvent le mode de formation des termes indigènes. Pour la dernière lettre radicale des mots, les Grecs avaient déja corrompu la forme du nominatif, et ils déclinaient le mot selon la forme de l'accusatif. P. ex.: au lieu de 'Ανδριάς, ils disaient 'Ανδριάντα, ou même erronément 'Ανδριάντος = אנדריאנטום. Pourtant, ni dans μοιχάς -άδος = מחי, ni dans πλανῆς-ῆτος = פלנים, le transcripteur n'a tenu compte de la dernière lettre radicale, δ ou τ. C'est qu'en général les désinences sont exprimées, soit par le final chaldéen א: κλοιός = קולא; soit par le ה emphatique: γοῦρνα = גורנה; soit (même au singulier) par ין: τράπεζα = טרפיזין.

Cependant, la forme grecque se terminant en α est transcrite, soit יי: σκίλλα = סיליי, soit ום: σίγμα = סגמום, soit ים: μαίευμα = מייסים, soit יא: ἀναφορά = אנפוריא, soit יה: μελίτωμα = מלטומיה, soit ייה: φανερά = פונרייה, soit י: χαρά = ברי; soit ה: περιφορά = פרפרה, soit ן: δόξα = דכסן, sans compter une transcription d'un mot singulier à la forme du pluriel: θύρα = תריסין.

αι = א: γοῦνδαι = גונדא, ou bien = ים: μοῖραι = אימורים, ou bien = י: χαμαί = באמי; ou = תא: σημαῖοι = סימואתא, ou = ניה: συλλαβαί = סלבוניה.

αιον = א: περιβόλαιον = פרוילא, ou bien = אע: γύναιον = קונעא, ou = יין: κεφαλαῖον = בפליין.

αιος = ן: προθύραιος = פראדורן.

ανον = יינא: ὀρίγανον = הרוגיינא.

ας = ם: λοιπάς = ליפם, ou = י: μοιχάς = מחי, ou ין: παξαμᾶς = פכסמין, ou יה et יא: Σιμωνιάς = סימוניא, סימונייה, ou encore = י et ווה: στιβάς = מסטובי et מסטווה.

διον et δις = ויא: χερμάδιον = בורמיזא; μαγαδίς = מיגויא; ou bien = ה: χλίδιον = חלודה.

εα = ה: μηλέα = מילה; ou bien = ייה: περσέα = פרסייה.

εησ est exprimé par ים et par א pour le même mot: Περικλεής = פרוקלים et פרוקלא.

ει = soit א, soit י: φέρει = פרא, פרי.

εια = י: Σεβάστεια = סבסטי ou סווסטי; ou = ייה: ὁμηρεία = אומירייה; ou = א: φυτεία = אפתא; ou encore = soit א, soit ים pour le même mot: Σελεύκεια = סליקא et סליקים.

ειον = יון: βασίλειον = בסיליון, ou bien יא: ἐργαλεῖον, ou bien = תא: μήλειον = מילתא, ou bien = un simple א: πορνεῖον = פורנא, ou bien enfin = ן: καπηλεῖον: בפלין.

ειος et εος = ית: Ἀλεξάνδρειος = אלבסנדרית: κολέος = קולית.

εις = ין: λυπεθείς = אלופסין.

ες = ית: ὄϊες = אבית, ou bien = ייא: παῖδες = פדייא.

ευς = אה: πανδοκεύς = פנדיקאה, ou bien = ושא: ὀχλεύς = אוכלושא; ou bien = יה: ἀναφορεύς = אנפריה; ou bien = ים: προκωνεύς = פרכונים; ou bien = ייום: βασιλεύς = בסילייום. Enfin cette désinence disparait parfois: συντηρεύς = סנטר.

εω = יא: πονέω = פניא.

εων = נית: χαμαίλεων = במלנית.

η = א: διπλῆ = דיפלא; ou bien = ה: γλύφη = גליפה; ou bien = יה: φατνή = אפטניה; ou bien = י: γρύτη = גרוטי; ou bien = יא: Λαοδίκη = לודקיא; ou même = ם: κορύνη = קורנים; ou encore = ין: διφερνή = דיפורין; ou bien יון: δαλματική = דלמטקיון; ou bien = יתא: ἐμβατή = אמבטיתא; ou bien = ית: συμβολή = סיבולית.

ην = ונית: σειρήν = סירונית.

ηξ = ית: κάχληξ = חולסית.

ηρ = יר (ou ר, avec addition d'un א chaldéen) et = הר pour le même mot: ἀστήρ = אסתירא et אסתהר.

ης = א: βάτης = בטא; ou bien = ה: σοφιστὴς = סיפיסטה: ou bien = אה: δημοσιώνης = דימסינאה; ou bien = ו: διώκτης = דיהתו; ou bien = י: ἀντιοχὴς = אנטיכי; ou bien = ין: κτάντης = קטנטין; ou encore = ן: καταῤῥώδης = קטריטן; ou enfin = ית: ἀσταθὴς = אסטטית

ι = ה: κῦφι = כפה, μηλόμελι = מילומילה.

ια = יא: οὐσία = אוסיא, ou bien = ייא: κοιλία = כלייא: ou bien = ייה: ὁμολογία = אומולוגייה; ou simple א: καλία = קולא, ou encore = י: γρυμαία = גרומי; ou bien = ת: μιλησία = מילת; et même = ים: μηρία = אימורים; enfin = ו: συνηγορία = שניגורו.

ιας = יתא: κνηκίας = אקנקיתא, ou bien = ייה: ὀρθωσίας = אורתוסייה.

ιον = יא: βαλάντιον = בלנטיא; ou bien = soit א, soit ה: ζωνάριον = זונרא; χειροψάλιον = ברופסלה; soit תא: ἴτριον = אטריתא, ou = ית: λίντιον = לונטית; ou יים: βήκιον = בביים; ou = ני: σπαθίον = ספטני.

ιος = א: βουλαῖος = בולא; ou = soit יא soit יה pour le même mot: βίος = בי ou ביה; soit י: γερδίος = גרדי; enfin = ין: καλιός = קולין, ou bien ון: σαγάριος = סיגרון.

ις = ה: ὄνησις = אוניתה, ou bien = יה: ἀσθένωσις = אסתניסיה; ou bien = א: καμάρωσις = במרוסא; ou bien = ו: ὄστις = האסטו; ou bien ות: νόμισις = נימוסות; ou bien ית: πανδοκίσσα = פונדקית; ou bien = יא: τυρκίς = תרקיא; ou bien = תא: κορωνίς = קרונתא; ou bien = ין: πρᾶξις = פרוכסין; ou simple י: χάρις = בירי; ou encore = ום: σφραγίς = ספרגום.

μα = ין: ὁμολόγημα = אומולוגין.

οα = soit יו soit ה pour le même mot: στοά = tantôt אסטיו, tantôt אצטבה.

οι = אי: Λιβυκοί = לווקאי; ou bien = א.: βλαδαροί = בלטוורא; ou = אב: ὄϊες = אבית; ou bien = י: μέγιστοι = מגיסטי; ou bien = ין: μουσικοί = מוסיקין, et même = תא: σημαῖοι = סימואתא.

ον = א: κῶλον = קילא; ou bien = ה: τετραγῶνον = טטרגונה; ou enfin = ום: κῶλον = קולום.

ος = א: ἔψητός = חפיתא; ou bien = י: ἄνθρωπος = אנתרופי; ou bien יי: ζοφερός = צפאריי; ou bien = ייא: δόκος דוקייא; ou bien = יין: πῶνος = פוניין; ou bien = אי: δοσί-

θεος = דוסתאי; ou encore = ן: κολοβός = קולבן; ou même = ון: καμαρωτός = קמרוטון; ou bien = יון: λάβρος = לבריון; ou bien = וא: ἱστός = איסטווא; ou bien = ה: σιτισμός = סיטוסימה; ou bien = ת: κηρός = כורת; ou bien = תא: κωλέος = קלותא; ou bien = ית: κάρφος = גרופית; et même = soit ים: τράγος = טרגים; soit צא: ὠμός = אומצא.

ρα = ליתּ (par mutation de ρ en λ): χαράδρα = חרדליתּ.

της = ות: μεσότης = אמצעות; ou bien = את: μετρητής = מטרתא; ou bien = ון: μυρσινίτης = מירסינטון.

υ = א: δόρυ = דורא; ou bien = ן: ὄξυ = אכיסן, ou encore = יי: χελύς = כילויי.

υη = י: φυή = אופי, si toutefois ce n'est pas une interversion, ou l'abrégé de εὐφυΐα.

υον = ין: κάρυον = גרעין et גראין.

υς = ו: κλιτύς = קליטו, par suite de la chute du ς.

ων = ים: Εὐδαίμων = אבדימום; ou bien = ות: κεφαλών = קפלות; enfin = ון: κήλων = כילון, et = תא: ὀπτίων = אבטיונא.

ως = ה: ὁμῶς = חמה, ou bien = ום: ὄντως = אונטום.

Il arrive aussi qu'au singulier, à la désinence grecque ος, le transcripteur ait joint la finale chaldéenne א: γῦρος = = גירסא, et même ין (au singulier): τρύχος = טריקסין, comme après la désinence ις il a ajouté un ה emphatique: Ἔλπις = אולופיסה, et après la finale κόν (קן), la désinence chaldéenne ית: ἱστρικόν = אסתרוקנית, ou encore, après la finale η, la désinence chaldaïque תא: σάλπη = סלפיתא.

Cependant, on trouve de nombreux cas isolés, où la finale a été reproduite intacte. Tels sont pour le singulier, au nominatif, des mots à désinence en εύς, en ος, en α, en η, en ης, en ια, et en ις. La fidélité scrupuleuse avec laquelle le transcripteur a fait figurer en chaldéen ces terminaisons grecques, dispense de reproduire ici les équivalents en caractères hébreux.

Il en est de même dans d'autres cas de la déclinaison des noms. Au vocatif: κύριε = קורי. Au génitif: κεφαλῖδος = קפאלידם. A l'accusatif: Νεάπολιν = ניפולין. L'on peut ajouter à cette catégorie les deux adverbes εὐθέως = אוותיאום, et καλῶς = כאלום. On trouve encore la désinence de l'accusatif ον dans des mots comme ἄριστον, ἦμερον, etc., peut-être aussi la désinence ην dans ἀπειλήν = אפילון et αὐθέντην =

אוותינטין. On trouve même un accusatif irrégulier: Δία = דיאו, accusatif de Ζεύς.

La transcription au pluriel donne le plus souvent pour désinence la forme chaldéenne pure ין: ὀλόβηρα = אוליירין, ou bien ות: ὑπεύθυνα = אפטוניות, ou les formes emphatiques יא et ייא, ou les deux formes pour le même mot κάπηλος = קפיילייא et קפילאות. — On trouve aussi la désinence αι, quoiqu' il s'agisse d'un mot masculin, exprimée par le pluriel féminin en araméen, ות: τετράπυλαι = טיטרפיליות. Une autre fois, il est tenu compte du genre féminin d'un mot grec, malgré sa désinence d'apparence masculine: βῶλοι = בולות, et parfois il est dérogé à ce genre, en raison de ce que le singulier exprimé par le chaldéen a donné lieu à un pluriel terminé en ות: θησαυρός = תיסבריא, plur. תיסבריות. Enfin, il arrive qu'un même mot est mis au pluriel de trois façons différentes: ἀρχεῖον = ארכיים, ארכאות, ערכאות, de même que la finale chaldaïque יא est suivie du pluriel ות: χάραξ-ακος = ברכיא, pl. ברכיאות.

D'autres fois, le pluriel chaldéen est joint à la désinence grecque, telle que le nominatif singulier la comporte, sans que celle-ci soit modifiée, mais avec addition de la finale ות, ou ים, ou ין, dans les mots βάσις, βόλβος, κράτος = קרטיסים, בולבסין, בסיסיות, etc., ou même ין joint à l'accusatif ον: πύργον = בורגנין, comme à la désinence ιν (ין) du singulier on joint les mêmes lettres (ou syllabe redoublée) pour former le pluriel de δελφίν = דלפינין; de même στέγανος, ον = אסטגנינין.

Dans d'autres cas, la désinence grecque a résisté à une équivalence, aussi bien au pluriel comme on l'a vu pour le singulier, et elle a été transcrite fidèlement. Ainsi, au nominatif pluriel, ὁλοσηρικά = אולוסיריקא; au génitif, βουλευτῶν = בולוטון, μυριάδων = מריאדון, outre l'adjectif παντῶν = פנטון; à l'accusatif: Ἀθῆνας = אתינס, δημοσίας = דימוסיאת. Il y a aussi une désinence d'accusatif qui a le sens du nominatif: καταφορά = קטפרס.

En dehors des substantifs, qui forcément occupent la plus grande place dans les observations précédentes, on trouve la trace des diverses parties du discours.

Articles. — ὁ = או. L'article féminin ἡ se trouve joint au substantif dans ἡ νίοχος = הנדיובין.

Un grand nombre d'adjectifs sont pris substantivement;

tels sont: Ἀδρίας, ἀκοίμητον, ἀληθωβῆρα, ἀνθινά, βάρβαρος, θηριακή, ἰστρικόν, κήριναι, κονδῖτον, κυκλός, μαργαρίτης, μάρμαρος, νάρδινον, μηχανή, περσικά = קומיאטון, אדריאם, נרדינון, מרמרא, מרגלית, בבלא, קונדיטון, קורקנות, אסתרוקנית, תריקא, ברברי, אנטינייא, אלתוסבראות, אפרסקין, מובני. — Au superlatif, on a εὐγενέστατος, et μέγιστος, plur. μέγιστοι. Du comparatif πρότερος, les rabbins ont tiré le superlatif πρότατος, au lieu du terme habituel πρῶτος, qui en dérive par abréviation. Cependant, on trouve aussi cette dernière forme, écrite אפרוטום, ayant par extension un sens spécial: proprement "le premier, le plus important", par suite aussi "l'ange en chef".

Beaucoup de nombres sont figurés dans les livres rabbiniques: ἕν, δύω, τρία, τέτταρες, ἑπτά, ὀκτώ, ἐννεάς, δέκα, τριάκοντα, ἑβδομήκοντα, ὀγδοήκοντα, κιλία; on trouve les fractions ἥμισυ, τρίτον, τέταρτον, et il y a des mots composés avec les nombres 1, 2, 3, 4, 5.

En fait de pronoms, nous n'avons trouvé que celui de la seconde personne: σύ = ש׳.

Les verbes sont representés sous divers modes et temps. — De certains substantifs on a fait des verbes dénominatifs: les mots παρὰσημος, τρυτὰνη, πήλωμα, τάξις, τήγανον, φύκος, ont donné: טגן, טכם, פילומא, טרטין, פרסם, פקם, comme περιφορεῖον vieut de περιφορέω, ou τρητός de τιτράω.

Ni les adverbes, ni les prépositions, ne font défaut. On a même un souvenir de la préposition πρός, révélé par le ר intercalé dans פרוזדור, de προθῦρον.

En fait de conjonction, on trouve εἴ κε = איכה, en un mot, et ὥς = אם. La conjonction καὶ est en tête du mot composé καὶ ἐπάλαισε[ν] = קפלישין. Voici enfin les interjections: αἴ, αἴ, ἔ, εἶα, εἶτα, ὅστις, οὐά = וה, ווי, האסטו, איטא, אי.

En raison des causes multiples et variées qui ont influé sur la manière de transcrire en chaldéen les mots étrangers, il ne faut pas s'étonner que la corruption des mots soit peu rare et rende souvent les étymologies méconnaissables On trouve aussi des termes populaires qui ont échappé aux rédacteurs des dictionnaires grecs usuels, et se voient à peine sur des inscriptions non classiques, sans compter des termes en néo-grec.

L'origine de certaines racines grecques, inconnue avant les résultats de la grammaire comparée, est desormais fixée

par la provenance orientale. Tels sont ἄμωμον, βόρπαξ, κόνδυ, μάππα, μοιχάς, μόσχος, πάλλαξ, παράδεισος = פרדס, בלוס, מושך, מחי, מפה, גונדו, תרובתור, חמם.

Les dérivations de sens, ou extensions et développements, sont trop fréquents pour qu'il y ait lieu de citer des exemples. Mais on peut tirer de là des conclusions pour l'histoire de la langue grecque. Voici un cas entre autres: le sens primitif du mot ὀνυχιστήρ est "fissure du sabot des animaux à pied fourchu". De là dérive ὀνυχιστήριον, "instrument pour couper les ongles", qui est transcrit en langage talmudique par le mot (transposé) אגניסטור, plur. גנוסטרי; on le trouve au Talmud avec le sens généralisé de "couteau", donné par extension.

De même, le sens est parfois détourné, appliqué par euphémisme à une idée sous — entendue; ainsi, θόρυβος = תוריבום, "tumulte", est mis pour "temple d'idole", où il est appliqué au contenant pour le contenu; κηρός = בורת, "cire", et de là "ruche"; λοπάς = לפיבא, "poêle", dans le sens de "mets cuit", "légume".

Il arrive également de rencontrer la désignation d'une personne au lieu de l'objet dont elle est chargée: C'est sans doute le cas pour le mot קברנט pour κυβερνήτης, "percepteur" (au lieu d' "impôt"), comme on dirait Prefet pour Prefecture, Ministre pour Ministère.[1])

Enfin, pour les noms propres, il faut tenir compte des provenances. Certains noms sont d'origine sémitique: alors, le grec n'est qu'une transcription, reprise à son tour par les rabbins; d'autres noms sont de source grecque ou latine. A ce propos, voici un singulier exemple d'homonymie, où la confusion est possible: au sujet du nom Hippos, dans la province d'Hippène, on a confondu le terme grec ἵππος, "cheval", avec le mot de langue sémitique חוף, "port", etc.[2])

V.

La plupart des observations précedentes sont applicables aux mots d'emprunt tirés du latin, qui du reste entrent à peine pour un cinquième dans le total des mots de source

---

[1]) V. Fleischer, *Nachträge* au *Wörterbuch* de J. Levy, t. IV. p. 480 a.

[2]) V. Ignaz Goldziher, *Der Mythos bei den Hebräern*, p. 395.

étrangère. Toutefois, ils offrent quelques remarques spéciales de morphologie, à résumer ainsi:

L'A, soumis aux mêmes règles que l'α grec, disparaît le plus souvent dans la transcription; d'autres fois, il est figuré par א, ou par אי, ou par ו, ou par וו, ou par ה final, une fois par ח: Alica = חלקא, ou par יי: decumani = דיקומייני, ou même par ע: avlas = עילי; parra = פרעה.

Le C = tantôt la sifflante ס, tantôt la gutturale ק, et même = ג: castra = גיסתר; ou encore = צ: cibaria = ציבריה, et même = ט (par dérivation de ʒ): Licinius = לוטיינום. — Le D est une fois converti en G = ג: bandilla בינינון. — La lettre L permute avec la liquide R dans la transcription de claretum = קרטון, et avec N dans lucanica = נוקניקא. Le Q = ק est aussi = ג: equester = אסגינטרין. — Les lettres sc (= sk) sont disjointes dans la lecture: damascena = דרמסקינא; fasciae = פסיקיא. — La lettre X = קס: exercitus = קסרקיטון, ou les mêmes lettres renversées: exceptor = סקיפטור — N. B. dans dux, on n'a transcrit que le radical duc = דוך, comme dans Mastix = מסטיבי. — L'Y dans Lybisca n'est pas exprimé.

Dans les voyelles composées et diphtongues, le desordre est grand. En voici le tableau méthodique: ae = י: Anticaesar = אנטיקיסר, ou bien ו: quaestor = קוסטר; ou bien וי: candelae = קנדילוי; ou יי: vae = ויי. — au = א, ou ו, ou וו. — ea = י, ou יו. — eo, comme eu = ו. — ia = י, ou יא, ou יו, ou même ו. — io = יו. — Les six modes de diction, savoir l'aphérése, l'apocope, la métathèse, la prosthése, l'épenthèse et la paragoge, présentent les mêmes caractères que pour la transcription du grec, et il en est de même des élisions, ainsi que des mutations entre les lettres d'une même famille.

Les corruptions de mots transcrits, par les raisons susdites, sont presque inévitables. Il en est ainsi p. ex. du mot composé Palati notarii (?) = פלמנטרין[1]); Cajus Caligula est contracté en קסגלגם, tandisque semiserica est bien rendu סימסריקין. Faut-il rappeler (avec Fürst, *s. v.*) l'étymologie rabbinique du nom de Carthage? קרתגינא viendrait de קרתא (ville) et γύνη!

---

[1]) Vide Kohut, *Aruch*, VI, 349.

Sans nous arrêter aux modifications de désinences, pourquoi buccina = בוקינום a-t-il ום à la fin? C'est aussi peu logique que le pluriel en ום de castrensiensi = קוסטרינום.

On voit des traces de la déclinaison latine. Vocatif: domine = דומיני; genitif: locumtenentis = לקוטינינטום; accusatif: campum = קמפון, gradum = גרדום. Il y a sans doute trace de l'accusatif pluriel as dans Calendas = קלנדם et dans soleas = סוליים. — Maintes fois, à la suite du nominatif singulier, vient le pluriel hébreu ou chaldéen: ים, ין. Le neutre a = יות: castra = גסטרא, plur. גסטריות. — La désinence nus = ייה: agninus = אגנייה. Une fois, us redoublé est augmenté de יה pour former un nom concret: de gibbus = גבבא vient גבשושית (gibbosité). — Les parties du discours autres que le nom et l'adjectif figurent à peine. On a le verbe murmuro et les formes fossans, fossata; de plus, les interjections Ave = בי, vae = ויי, vive = ביבי.

Donc, sur une échelle restreinte, les mots de source latine offrent le même intérèt philologique que ceux d'étymologie grecque, et l'on voit en somme combien l'assemblage et la juxtaposition de ces séries de notes grammaticales, classées par catégories, font naître d'observations d'intérèt varié.

Beiträge zur Lehre von dem zusammengesetzten Satze im Neuhebräischen [1]

von

Prof. Dr. Carl Siegfried (Jena).

Die Sprache der Mischna zeigt im Verhältniss zu der des biblischen Hebräisch ein Bestreben das logische Verhältniss zusammengesetzter Sätze schärfer zu bezeichnen. Vgl. m. *Neuhebr. Grammatik* (in *Lehrbuch der Neuhebr. Sprache*, von H. L. Strack u. C. Siegfried, Karlsruhe u. Leipzig, 1884), §§ 77—84.

1. Die einfachste **Unterordnung** ist die **des Objektsatzes**, in welchem das Objekt des Hauptsatzes durch einen besondern Satz dargestellt wird. — Dieser wird im Neuhebr. in der Regel durch שֶׁ eingeleitet, das mit dem perf. verbunden wird, wenn es sich um vergangene Thatsachen handelt; wie Bab. mez. 3_2 „er muss schwören, dass sie natürlichen Todes gestorben ist“ (שמתה כדרכה); während es sich mit dem Impf. verbindet bei bevorstehenden Handlungen, z. B. Dem. 4_2 „wer einen andern ... nötigt, bei ihm zu essen (שיאכל אצלו); Jom. 6, 1: man hat angeordnet (betreffs ber beiden Böcke des Versöhnungstages), dass sie gleich seien (שיהיו שניהם שוין). Sonst vgl. Succ. 3_{12}. Gitt. 4_2. Scheq. 7_5. Jeb. 13_{11}. Ned. 3_1. Joma 2_{20}. — Umschreibung des Objects durch einen Participialsatz findet sich Rosch hasch. 2_3 „bis er seinen Gefährten dasselbe auf der andern Bergspitze thun sieht“ (את חברו שהוא עושה כן בראש ההר השני). — Mit Ellipse des Verbs: Dem. 6_{11} „wenn es bekannt ist, dass er in Syrien ein Feld besitzt“ (שיש לו).

---

[1]) Vom Herrn Herausgeber um einen Beitrag zu dieser Sammlung angegangen, doch zur Herstellung desselben auf eine Frist weniger Wochen beschränkt, bitte ich das Fragmentarische dieser Zeilen entschuldigen zu wollen.

כְּדֵי שֶׁ. — Keth. 12,1 „sie macht zur Bedingung, dass er ihre Tochter unterhalte“ (כדי שיזון בתה). In negativen Objectssätzen steht שֶׁלֹּא; c. impf. Jom. 1,5 „wir beschwören dich, nichts zu ändern“ (שלא תשנה דבר). Rosch hasch. 4,4 „sie setzen fest, dass man die Zeugen nur bis zur Minchazeit zulassen solle“ (שלא יהו מקבלין).

2. **Vergleichungssätze** werden eingeleitet durch כְּ im Vordersatze, כָּךְ im Nachsatze.

Succ. 4,6 „wie man es an gewöhnlichen Tagen machte, so machte man es auch am Sabbath“ (כמעשהו בחול כך מעשהו בשבת).

Aehnlich מָה im Vordersatze, אַף im Nachsatze. Ab. s. 3,6 מה נדה מטמאה במשא אף עבודה זרה מטמאה במשא — vgl. Schabb. 9,1.

כְּשֵׁם שֶׁ im Vordersatze, כָּךְ im Nachsatze. Schabb. 15,1 כשם שהוא חיב על קשורן כך הוא חיב על התרן — Dem. 6,3 כשם שחולקין בחולין כך חולקין בתרומה — Kil. 2,2 כשם שאמרו להחמיר כך אמרו להקל (wie einerseits hierin eine Erschwerung gegeben ist, so andererseits eine Erleichterung).

Diese Partikel ist sehr beliebt, s. Thaan. 2,9 3,8. Jeb. 1,2 14,1. Challa 2,3. Scheq. 2,1. Succ. 1,9. Bez. 1,6. R. hasch. 4,9. Keth. 5,2. Neg. 5,3. Scheb. 1,7. Macc. 2,7. Baba mez. 4,4. Sot. 2,1. 2 5,1. Ther. 5,9.

כְּשֵׁם שֶׁ im Vordersatze, כֵּן im Nachsatze. Pea. 7,5 המדל בגפנים כשם שהוא מדל בתוך שלו כן הוא מדל בשל עניים — Succ. 3,4 כשם שלולב אחד ואתרוג אחד כן הדס אחד וערבה אחת. Mit Weglassung der Nachsatzpartikel: Berach. 9,5 „man muss Gott für das Böse ebenso danken, wie man für das Gute dankt“ (כשם שהוא מברך על הטובה) vgl. Ned. 10,6. Gitt. 1,6.

Einfache Vergleiche werden eingeleitet durch כְּמָה שֶׁ Mikw. 6,1 כמה שהם (so wie sie sind); כְּמוֹ שֶׁ ib. 5,3 כמו שהיו; כְּמוֹת שֶׁ; Ukaz. 2,8 כמות שהן; Baba mezia 2,2 כלי כמות שהו. Mit partic. Maaser sch. 4,2. Man darf den 2. Zehnt nach dem billigeren Preise einlösen, so wie der Händler einkauft (כמות שהחנוני לוקח) nicht wie er verkauft (לא כמות שהוא מוכר). Neg. 4,7 5,2 10,5 הרי היא כמות שהיתה, vgl. auch Miqw. 6,8 10,8. Nidd. 7,1.

Mit כְּדֵי שֶׁ wird ein entsprechendes Mass bezeichnet.

In Pea 8,8 wird dem Armen so viel von Früchten zu lesen gestattet, dass er vom Verkauf derselben 2 Mahlzeiten

bestreiten kann (כדי שימכרם ויקח בהם מזון שתי סעודות) [„dem entsprechend dass er, wenn er sie verkauft, dafür die Kost 2er Mahlzeiten erhält]. Succ. 3,7 wird das Mass eines grossen Ertrag so bestimmt כדי שיאחזו שנים בידו אחד. — Sonst vgl. Ukaz 2,10. Ther. 8,5. Maaser sch. 5,13.

Das entsprechende Verhältniss zweier Handlungen wird durch לְפִי שֶׁ eingeleitet, dem לפיכך im Nachsatze entspricht. Sota 1,8 dem entsprechend, dass Absalom zu den 10 Kebsweibern seines Vaters einging (לפי שבא על עשרה פילגשי אביו) wurden ihm 10 Speerstiche beigebracht (לפיכך נתנו בו וגו׳).

Zwei genau gleiche Handlungen werden durch כְּדֶרֶךְ שֶׁ verbunden. Scheq. 3,2 der Mensch muss der Verantwortung vor den Creaturen ebenso zu entgehen wissen als er der vor Gott zu entgehen weiss (כדרך שצריך לצאת ידי המקום).

Ein beschränkter Vergleich wird mit כְּאִלּוּ „als ob" eingeleitet. Erub. 1,5 sie sahen es (das Krumme) an, als wäre es grade (ראין אתה באלו היא פשוטה). Ab. 3,3: wenn 3 an einem Tische essen ohne dabei von der Thora zu reden, so ist es als ob sie vom Totenopfer essen (באלו אכלו מזבחי מתים). Pes. 10,5 man muss sich immer so ansehen, als ob man aus Aegypten entkommen wäre (באלו הוא יצא ממצרים); Abot 5,21 (בן מאה באלו מת). Sonst s. Succ. 1,2. Jeb. 13,3. Keth. 3,7. Ned. 8,7. Baba q. 6,4 8,1. Sanh. 4,5 10,6. Seb. 8,6. Erub. 4,1.

3. **Gegensätze** werden eingeführt durch אֲבָל das im Neuhebr. = „aber, dagegen" ist. Pea 6,7 7,2. Dem. 6,18. Erub. 9,1 Pes. 2,5. Succ. 1,1. Keth. 7,9 9,5. Nes. 2,2. Baba mez. 7,6. Sanh. 2,1. Schebu. 1,5. Jom. 8,4.

Auf negativen Vordersatz folgt אֶלָּא „sondern". Ab. 1,3 seid nicht wie die Knechte, die dem Herrn dienen um Lohn zu empfangen, sondern (אלא) seid wie die Knechte die dem Herrn dienen ohne Lohn zu empfangen. vgl. Thaan. 2,1 3,6. Bab. mez. 5,8. Ber. 3,5. Kil. 2,8. Kethub 8,8 12,1. Gitt. 3,5. Vollere Partikel אֶלָּא שֶׁ Kethub. 8,1 „wir schämen uns der neuen Güter, während dagegen ihr uns noch die alten zuschieben wollt". (אלא שאתם מגלגלין עלינו את הישנים).

Elliptisch: לֹא כִי אֶלָּא nicht also sondern . . . Kethub. 1,6. Scheq. 1,4. Men. 4,3. Schebu. 6,7. Baba q. 3,11. Ther. 2,5. Im Sinne der Verbesserung, Correctur einer Behauptung, wie immo, steht אֶלָּא Kil. 6,1. 2; Rosch hasch. 3,8 אלא לומר (vielmehr soll das heissen).

4. **Disjunktive Sätze** werden gebildet durch die Partikeln אחד . . . . אחד, Maaser sch. 5,7 אחד שהן בכסף אחד שהן פירות (möge er [der Zehnt] in Geld oder möge er in Früchten bestehen).

בין . . . בין Schabb. 9,7 בין חיה בין מתה „sei es lebendig oder tot". Maas. 4,4 בין על החמין בין על הצונן „möge es über heissem oder über kaltem (Wasser) sein."

בין שהוא שלו ובין שנתן לו . . . ובין ש Maas. sch. 5,5 במתנה „sei es, dass es ihm (von Hause aus) gehört, sei es, dass es ihm als Geschenk zu Theil geworden ist." Rosch hasch. 1,5 בין שנראה בעלול בין שלא נ' ב' möge er (der Mond) über dem Horizont gesehen werden oder nicht. vgl. 2,7. Bez. 1,6. Keth. 7,10. Schabb. 10,2 14,2 16,1 17,3. Orla 2,6. 7. Challa 1,8. Jeb. 4,7. Gittin 4,4. Baba mez. 1,6. — Dreifache Gliederung ist Schabb. 6,5 בין משלה בין משל חברה בין משל בהמה (ein Weib darf ausgehen mit einer Schnur) „sei es von eignem Haar, sei es vom Haar einer Andern, sei es vom Haar eines Thiers".

5. **Einschränkungssätze** werden eingeführt durch die Partikeln על־מנת ש „unter der Bedingung dass", „unter der Voraussetzung dass". Gittin 7,5. Hier ist dein Scheidebrief „unter der Bedingung, dass du mir 200 Sus giebst." (על מנת שתתני מאתים זוז). vgl. Pea 5,6 6,11. Nas. 2,4 4,7. Maas. 2,7. Keth. 12,2. Kidd. 2,2. 3. 5. Teb. j. 4,7. — על מנת mit ל c. inf. Ab. z. 1,8 מובר הוא לו על מנת לקיין.

אלא ש jedoch, indessen.

Megill. 1,1. Pes. 5,8 „jedoch die Bestimmung, dass die Priester den Vorhof abspülten" (אלא שהכהנים מדיחים את העזרה), fand nicht die Billigung der Lehrer. — Beza 3,2 erlaubt ist's; „es ist nur, dass ich keine Lust habe es von ihm anzunehmen" אלא שאין רצוני לקבל ממנו [*sc.* sonst wäre es an sich erlaubt, das Geschenk von dem Nichtjuden anzunehmen.] Succ. 4,9 Men. 1,1. Eduj. 8,6.

אלא אם „es sei denn, dass" Bez. 1,2 er darf (am Feiertage) nicht schlachten, „es sei denn, dass schon Tags zuvor Erde [zum Bedecken des Bluts] bereit gelegt war" (אלא אם כן היה לו עפר מוכן) vgl. ib. 1,3. 5 5,7. Schabb. 23,4.

ובלבד ש „mit dem Vorbehalt, dass" Dem. 1,2. Man kann statt Kupfer Früchte liefern, „doch mit dem Vorbehalte, dass man die Früchte wieder einlöse" (ובלבד שיחזור ויפדה את הפירות).

vgl. 3,3 4,2. 4. Kil 3,5 9,2. 5. 6 Ther. 6,6. Maas. sch. 3,4. Schabb. 17,5. Erub. 1,8. 9 2,5. Bab. mez. 4,12. Gitt. 2,7. Keth. 8,7. Ned. 3,1.

יִבְלְבַד שֶׁלֹּא „unter der Voraussetzung dass etwas nicht stattfindet". Gittin 9,9 „unter der Voraussetzung dass da kein Zweifel stattfinde" (ובלבד שלא יהא שם אמתלא) Challa 3,1. Orla 1,6 3,9. Schabb. 5,3 6,7 22,3 23,5. Erub. 9,1 10,4. Succ. 1,6.

בְּחֻזְקַת שֶׁ „unter der Voraussetzung dass". Gitt. 3,3 „wer den Scheidebrief eines sehr alten oder kranken Mannes bringt, „übergiebt ihn der Empfängerin unter der Voraussetzung dass derselbe noch lebt" (נותנו לה בחזקת שהוא קים); vgl. ähnl. 3,7.

אַף־עַל־פִּי שֶׁ „selbst im Falle dass", „obgleich". Ab. z. 4,5. Zur Verstümmelung eines Götzenbildes genügt es, dass man ihm die Nase platt geschlagen hat, „selbst wenn man auch nichts davon abgeschlagen hat" (אף על פי שלא חסרה). vgl. Ab. 3,11. Schabb. 3,4 5,4 9,4. 7. Ber. 6,6. Pea. 2,2. 5. Scheq. 1,5. Dem 4,2. 6. Jom 6,1. Kil. 1,4–6 8,4 9,9. Bez. 1,10. R. hasch. 3,7. Ther. 3,6 9,7. Jeb. 1,4. Maas. 1,1. Orl. 1,2. Meg. 1,3 u. a.

An die Einschränkung schliesst sich die nähere Bestimmung über die Ausführung einer Handlung. Sie wird öfter eingeführt mit כְּדֵי שֶׁ Kil. 2,3. Man muss einen Acker, den man bereits bestellt hat und dann wieder frisch besäen will, so weit umpflügen, „dass man nicht ein Viertel übrig lässt an einem Felde, das ein Seah Samen braucht" (כדי שלא ישייר רוב לבית סאה); vgl. 4,4.

6. Bedingungssätze.

Bei einfachen Annahmen steht אִם c. pf.

Jeb. 13,7 אם מאנה מאנה ואם לאו תמתין עד שתגדל — Wenn von 2 Schwestern die eine unmündig ist und „diese sich weigert" [beim Fall der Leviratsehe auf eine solche einzugehen], so ist es damit abgemacht. Weigert sie sich nicht, so mag sie warten bis sie mündig geworden ist. — Aehnlich Keth. 1,1.

כְּגוֹן c. pf. Mikw. 2,2 wenn einer unreine Speisen gegessen hat (כגון אכל אוכלין טמאין).

אִלּוּ c. pf. Kil. 4,8 wenn er sie (die Weinstöcke) von Hause aus so gepflanzt hat (אלו מתחלה נטען), so wird ein Zwischenraum von 8 Ellen (zwischen den Reihen) zulässig sein.

שֶׁ c. pf. Maas. sch. 3,6 wenn ihre Arbeit noch nicht fertig war (שלא נגמרה), ..., so muss ihr zweiter Zehnt alsdann nochmal nach Jerusalem gebracht werden (יהזור).

Sota 3,6 wenn Zeugen (mit der Versicherung kommen) (שבאו עדים), dass sie unrein ist, dann muss ihr Speiseopfer verbrannt werden. — Thaan. 3,1: Wenn zwischen dem einen und dem andern Regen 40 Tage verstrichen sind (שפסקו גשמים), dann stösst man in die Posaune. Vgl. auch Jeb. 13,9. 10. —

Gesteigerte Bedingung wird durch אַף oder אפילו „auch wenn, selbst wenn“ ausgedrückt.

Orla 1,6 Auch wenn man die Absicht hatte zu sammeln (אף יתכון ללקוט) . . .

Keth. 3,5 selbst wenn sie lahm oder blind oder aussätzig ist (אפילו היא חגרת וגו׳), so muss er sie doch als Gattin behalten.

Gittin 9,10 auch wenn sie nur sein Essen verbrannt hat (אפילו הקדיחה תבשילו) so darf er sie entlassen.

vgl. Jeb. 1,2 16,3. 5. Men. 7,3 11,8. Erub. 2,5 5,9 8,5 10,3. Berach. 9,5. Pea. 6,7 7,2. Dem. 6,12 u. a.

אפילו c. pt. Ber. 5,1 selbst wenn der König einem Heil wünscht (אפילו המלך שואל בשלומו) soll man nichts antworten [*sc.* wenn man grade betet].

Bedingungssätze ohne Partikel.

Einfache Nebeneinanderstellung des Vordersatzes (c. pf.) u. Nachsatzes (c. impf.).

Succa 3,10. Hat jemand nicht früh (den Lulab) geschwenkt, so mag er es in der Dämmerung thun (לא נטל שחרית יטול בין הערבים).

Ber. 4,5 wenn jemand auf einem Esel reitet, so mag er absteigen (zum Gebet) [היה רכב על החמור ירד].

Ber. 3,5 Wenn jemand (betend) steht und sich erinnert (ויהי עומד . . . ונזכר), dass er unrein ist, so soll er nicht aufhören (mit Beten) [לא יפסיק].

Im Vordersatz pt., im Nachsatz ebenfalls pt. Bicc. 3,1. Wenn ein Mensch auf seinen Acker tritt (יורד אדם) und sieht eine Feige, die im Reifen ist, . . . so bindet er sie (קושרו) mit Bast und sagt etc.

Pea 8,7 wenn (ein armer Wanderer) übernachtet, so

giebt man ihm die Verpflegung für das Nachtquartier (לן ניתנין לו).

Bei nicht stattfindenden Bedingungen steht אִלּוּ; c. pf. im Vordersatze, im Nachsatze steht ebenfalls das pf., wenn die gedachte Folge in der Vergangenheit liegt.

Keth. 13,8 wenn ich dir etwas schuldig gewesen wäre (אלו הייתי חיב לך) so hättest du dich damals bezahlt machen können (היה לך להפרע את שלך).

Macc. 1,10 wären wir im Sanhedrin gewesen (אלו היינו), so würde niemals ein Mensch mit dem Tode bestraft worden sein (נהרג).

vgl. Neg. 8,10. Ned. 9,2. 4. 5. 9.

Wenn die gedachte Folge in der Zukunft liegt, so steht im Nachsatz das impf.

Keth. 13,5 Hätte ich für mich Geld versprochen (אלו פסקתי), so verdiente ich sitzen zu bleiben (אשב), bis mein Kopf grau wird.

Bei negativen Bedingungen steht אִלּוּ לֹא.

Sanh. 9,3. Wenn das Verbrennen nicht eine schärfere Strafe wäre, so würde man es nicht für eine unzüchtige Priestertochter bestimmt haben.

אִלְמָלֵי, אִלְמָלֵא im Nachsatz pf. wenn die Folge als in die Vergangenheit fallend gedacht ist, Ab. 3,2 wenn die Furcht vor ihr (der Obrigkeit) nicht wäre (אלמלא מוראה), so hätten die Menschen einander (längst) lebendig verschlungen (איש את רעהו חיים בלעי).

Im Nachsatz auch pt. Thaan. 3,8 wärst du nicht Choni [ein namhafter Kenner des kultischen Rituals], so würde ich den Bann über dich beschlossen haben (גזרני עליך נדוי.)

Bei Bedingungen, deren Verwirklichung in der Zeit erwartet wird steht כְּשֶׁ oder לְכְשֶׁא, entsprechend dem griech. ἐάν, ὅταν.

c. pf. im Vordersatze und pf. im Nachsatze.

Qidd. 4,14. Sobald ein Mensch in Krankheit verfällt (כשאדם בא לידי חלי) und kann sich nicht in seinen Gewerbe beschäftigen, so stirbt er Hungers (מת ברעב). — vgl. Pesach. 6,5. Neg. 7,4. 5.

c. impf. im Vordersatze und impf. im Nachsatze.

Kil. 5,6 sobald ich an es herankomme, will ich es abpflücken (כשאגיע לו אלקטנו).

Keth. 6,5 sobald ich sie heimgeführt haben werde — (כשאכניסה לביתי), will ich sie mit Kleidung versorgen (אכסנה). Schebiit 8,4 sobald ich Feldkräuter sammeln werde (כשאלקוט ירקות שדה) will ich sie dir bringen (אביא לך); vgl. Rosch hasch. 1,7.

לְכָשֶׁ c. impf.

Nasir 2,7. 9 ich will Nasiräer werden, sobald mir ein Sohn geboren sein wird (הריני נזיר לכשיהיה לי בן); vgl. Succa 3,9. Keth. 3,4. Sanh. 3,7, Eduj. 7,7.

אִימָתַי שֶׁ c. impf.

Wenn ihr so handelt (אימתי שתעשו ככה), wird euch das [vergossene] Blut vergeben sein (הדם מתכפר לכם) Sota 9,6. Zur Sache vgl. Dt. 21,8b. — Bringe das (übrige) Geld, sobald du willst (אימתי שתרצה הבא מעות) Baba mez. 5,3.

7. **Begründungssätze** werden eingeführt durch שֶׁ; שֶׁלֹּא. Kil. 3,5. Erub. 8,5. Rosch hasch. 2,7. Jeb. 10,2. Baba q. 3,5. verstärkt מִפְּנֵי שֶׁ „angesichts dessen dass", „weil" Keth. 1,5 er kann nicht über Mangel der Jungfernschaft Klage führen, weil er bereits mit ihr allein war (מפני שמתיחד עמה); vgl. 7,8. Kil. 1,8 9,7. Ther. 6,2. Schabb. 2,4. 5. Scheq. 8,4. Succ. 3,13. Jom. 1,4 7,2. Dem. 3,2. 5 7,3. Maas. 3,4. Schabb. 7,4. Erub. 3,1 9,2. Jeb. 2,9. Bab. mez. 4,12. Ab. z. 1 1. 9 2,3.

מִפְּנֵי שֶׁלֹּא Kidd. 3,5.

עַל שֶׁ Thaan. 3,6 sie ordneten Fasten an, weil die Wölfe 2 Kinder gefressen hatten (על־שאכלו).

לְפִי שֶׁ Pes. 7,9 dieses (Passaopfer) ist sogleich zu verbrennen, weil keine Esser für es da sind (לפי שאין לו אוכלין). Scheq. 3,2. Sanh. 7,4. Succ. 3,11. Gitt. 1,6. Baba q. 4,7.

עַל שׁוּם שֶׁ Pes. 10,5 Passah wird gegessen, weil Gott an den Häusern unserer Väter in Aegypten vorübergegangen ist (על שום שפסח המקום על בתי אבותינו במצרים).

מִשּׁוּם Berach. 9,5 sie verletzten Gottes Gebote, weil es Zeit war für Gott einzuschreiten (משום עת לעשות לי״י).

מִשּׁוּם שֶׁ Sanhedr. 1,1 den Verleumder muss man vor (ein Gericht von) 23 Personen bringen, weil dies ein Criminalfall ist (שיש בו דיני נפשות); vgl. Bicc. 1,2. Pes. 5,3.

Aramaisirend דְּ Pes. 1,2 אין לדבר סוף . . . דאם כן weil, wenn es sich so verhielte, die Sache kein Ende haben würde.

Zu Hillel's Spruch: על דאטפת אטפוך [Aboth 2,7], vgl. Frz. Delitzsch, *Zur Gesch. der jüd. Poesie*, 1836, S. 203.

בְּשֶׁבִיל שֶׁ Jom. 8,4 man übt die Kinder (ein Wenig) zum Fasten des Versöhnungstages ein, weil sie so an die Gebote (überhaupt) allmählich gewöhnt werden. — vgl. B. bath. 9,1.

הוֹאִיל וְ steht beim Voranstellen des Begründungssatzes. Jeb. 7,1 da er mit der Verantwortlichkeit für sie belastet ist (הואיל והוא חיב חיב באחריותן) *sc.* so dürfen sie von der Gabe essen. Kil. 5,1 da er einmal aussieht wie ein Weinberg (הואיל והוא נראה כהבנית הכרמים), so muss man ihn auch für einen Weinberg erachten.

vgl. Ther. 5,4. Bech. 4,3. Keth. 8,1 13,4. Jeb. 3,7 15,5 16,2. Thaan. 1,1. Baba mez. 9,4 2,10. Erub. 4,4. Gitt. 7,7. Eduj. 1,5. Ab. z. 3,7. Men. 7,6. Arach 7,3. Kel. 5,6. 25,4. Scheq. 1,4. Ned. 10,5.

8. Folgerungssätze werden eingeleitet durch לְפִיכָךְ „in Folge dessen".

Mit dieser Partikel werden imbesondern die Folgerungen, die man aus einem vorausgeschickten allgemeinen Grundsatz zieht, eingeführt. Ther. 6,6. R. Aqiba stellte den Grundsatz auf, dass man den Ersatz für eine Sache immer mit derselben Waarengattung leisten müsse. Daher (לפיכך), wenn jemand Gurken vom 6. Jahre gegessen hat und keine solche mehr zu haben sind, er dann auf die Gurken bis nach der Ernte des 7. Jahres warten muss, um Ersatz zu leisten. [Er darf keine älteren Jahrgänge dieser Früchte liefern].

Baba bathr. 1,1. Bei einer gemeinschaftlichen Zwischenwand hat jeder Hausbesitzer entsprechend gleiche Theile beizutragen. Daher (לפיכך) wenn die Wand einstürzt, Platz und Steine beiden gehören. — vgl. Erub. 6,7. Pes. 8,6 9,2 10,5. Scheq. 3,1. Succ. 2,1. Keth. 4,12. Sot. 1,7. 8. Gitt. 6,7. Seb. 3,1. Men. 7,6. Meila 6,5. Sanhedr. 4,1 10,4.

מֵאַחַר שֶׁ in Folge davon dass. Jeb. 7,3.

9. Folgesätze, in denen die thatsächliche Folge zum Ausdruck kommt, werden eingeführt durch כְּדֵי שֶׁ c. impf. Erub. 1,9 so dass das Ganze 10 Handflächen breit ist (כדי שיהא הכל . . .). Pea 3,3 man nimmt und streut die Asche, dass sie auf der Oberfläche des Wassers sichtbar wird (כדי שיראה על פי המים). vgl. 5,7. Baba bathr. 2,14. Ohol. 11,7. Jeb. 16,4.

כְּדֵי שֶׁלֹּא „ita ut non".

Ther. 5,1 man vertheile die unrein gewordene Theruma

so unter andern Teig, dass nirgends ein **Stück** von der Grösse eines Eies beisammen bleibt (כדי שלא יהא במקום אחד כביצה). vgl. Kel. 5,10.

מִלְּ c. inf. bei negativen Folgesätzen.

Bemidbar r. 3,118a „Wenn der Himmel **hart wurde**, so dass er keinen Regen fallen liess". (מלהוריד מטר).

10. Absichtssätze werden bisweilen durch **das** blosse שֶׁ eingeleitet.

Kil. 1,8 man senke nicht eine Weinrebe **in eine Melone**, damit sie ihren Saft in dieselbe träufle (שיהי זורקת מימיה לתוכו).

Maas. 4,1 wenn man Oliven zerquetscht, **damit** der scharfe Saft von ihnen abfliesst (שיצא מהם השרף).

vgl. Maas. sch. 3,1. Jeb. 15,10. —

שֶׁלֹּא „damit nicht" Para 7,8 man stellt den Schöpfkrug bei Seite, damit er nicht zerbrochen werde (שלא תשבר) vgl. Schabb. 16,7. Keth. 7,2–4. Sot. 1,4. 3,4. Sanh. 7,4. Challa 4,11. Ned. 2,1. Chull. 2,9. — Taan. 3,8 man bläst Lärm bei jeder Gefahr, damit sie (*sc.* das Unheil) nicht herbeikomme. (שלא תבוא).

Besonders steht שֶׁמָּא in dem Sinne „damit nicht etwa". — Jom. 1,1 man bestimmt einen andern Priester zu seinem Ersatz damit nicht ihm etwas Untauglichmachendes widerfahre [und in Folge dessen der Dienst ins Stocken gerathe] (שמא יארע בו פסול). vgl. 3,10. Ned. 9,4. Gitt. 3,7. B. mez. 5,9. B. bathr. 10,7. Bech. 3,2.

Besonders steht שמא nach Verbis des Verbietens Macc. 2,5, sich Hütens Thamid 1,4 6,3, Fürchtens Kel. 5,8. Neg. 4,4. Makschir. 1,4. Erub. 3,7.

Sonst durch כְּדֵי שֶׁ eingeleitet.

Ber. 2,2. Warum liest man שְׁמַע (Dt. 6,4) vor וְהָיָה אִם שָׁמֹעַ? (Dt. 11,13) Nur damit man zuerst auf sich nehme das Joch des Himmelreiches (אלא כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים תחלה) und dann erst das der Gebote. vgl. Baba mez. 2,6. Neg. 10,5. Sanh. 4,3 6,1. Keth. 10,2. Ned. 5,6. Sota 2,2. Erub. 7,11. Aboth 2,4 4,16 5,3. Jom. 1,3 4,5. Ber. 5,1. Scheq. 8,4. Succ. 4,9. Thaan. 1,3 2,2.

כְּדֵי שֶׁלֹּא „damit nicht".

Pea 4,4. Die Pea schneidet man nicht mit Sicheln . . .

damit die Leute sich nicht gegenseitig verletzen (כדי שלא יבו איש את רעהו).

vgl. Challa 2,7. Pes. 1,3. Succ. 4,6. Ned. 2,5. Arach. 9,8. Baba bath. 2,5. 8. Rosch hasch. 2,6. Maccoth 2.6. Men. 10,4. 11,1. Midd. 3,8.

בִּשְׁבִיל שֶׁ „damit".

Schabb. 2,4 man darf nicht eine unten durchlöcherte Eierschale mit Oel füllen und auf die Lampe stellen, damit sie abtröpfele (בשביל שתהא מנטפת).

vgl. 3,3 20,2. Jom. 8,4. Rosch. hasch. 2,5. 6. Baba mez. 5,10. Chull. 2,9. Makschir. 3,8.

בִּשְׁבִיל שֶׁלֹּא „damit nicht".

Bechor. 4,4 sie schneiden ihr die Gebärmutter aus, damit sie nicht mehr gebären könne (בשביל שלא תלד). vgl. Dem. 3,3. Para 2,3 7,12. Schabb. 2,4 15,2 16,5. Erub. 10,14. Thaan. 3,8 5,5 4,3. Moed k. 2,12.

Absichtssätze können auch durch לְ (c. inf.) eingeführt werden.

Erub. 8,5 wenn einer sein Haus verlässt und fortgeht, damit er in einer andern Stadt Sabbat feiere (לשבות בעיר אחרת). — Negativ לְשֶׁלֹּא c. inf. (= hebr. לְבִלְתִּי c. inf.). Erub. 10,15 Priester darf aus dem Heiligthum ein totes Thier mit seinem Gürtel hinauschaffen, damit er nicht die Unreinheit (im Tempel) verweilen lasse (שלא לשהות את הטומאה), vgl. Jom. 5,1. Thaan. 4,8. Moed q. 3,8.

Vollere Partikeln sind כְּדֵי לְ c. inf.

Nach Ber. 1,1 fixirten die Gelehrten eine eigentlich bis zur Morgenstunde reichende Frist genauer auf die Zeit bis Mitternacht, „um die Leute von Uebertretung fern zu halten". (כדי להחריק את האדם מן העברה[1]) vgl. Ther. 10,5. Schabb, 3,5. Sanh. 9,2. 11,3. Men. 10,4. Kel. 1,5. — Negativ: כְּדֵי שֶׁלֹּא לְ c. inf. — Erub. 7,9. Man hat verordnet auch noch für die Höfe den Erub zu legen, damit man es bei den Kindern nicht in Vergessenheit kommen lasse (כדי שלא לשכח את התינוקות).

עַל־מְנַת לְ c. inf.

Schabb. 7,2 wer (2 Buchstaben) auslöscht, um (dafür) 2 (andere) Buchstaben zu schreiben (על מנת לכתוב שתי אותיות).

---

[1]) Ein Beispiel zum סְיָג לַתּוֹרָה. —

13,2. 3. Baba q. 10,2. Macc. 1,1. Seb. 3,6. Para 4,3. 7,8. Theb. 1,1.

11. Zeitsätze.

Der Anfangspunkt einer Handlung wird durch מִשֶּׁ „von den Zeitpunkt an, wo“ bezeichnet, und zwar wird diese Partikel mit dem pf. verbunden: wenn der Anfang der Handlung in der Vergangenheit liegend gedacht ist.

Succ. 3,12. Seitdem das Heiligthum zerstört war (משחרב), bestimmte Jochanan etc. Vgl, Rosch. hasch. 4,1. Ther. 1,3. Baba mez. 8,4. Sanh. 3,3. Sot. 9,9. Keth. 7,8 8,1. Horaj. 3,3. Ber. 9,5. Pea. 7,8. Dem. 6,10. Jeb. 10,9. Challa 3,4. Maas. 5,3. Scheq. 1,2. 3. Jom. 5,2 6,1. Ab. z. 6,7.

מִכְּשֶׁ „von dem Augenblick an, in dem Augenblicke als“.

Macc. 2,2 wenn jener, in dem Augenblicke, wo der Stein aus des andern Hand flog (מכשיצאתה האבן מידו), den Kopf streckte . . . .

Mit dem impf. wird die Partikel verbunden, wenn der Zeitpunkt in der Zukunft liegend gedacht ist. Ber. 1,1. Von wann an darf man (des Morgens) das Schema beten? Von dem Zeitpunkt an, wo man Blau und Weiss unterscheiden kann (משיכיר בין תכלת ללבן) vgl. Ned. 10,4. Kil. 7,6. Schebiit 3,1. 8 5,9. Maas. 1 2. 5. Erub. 8,1. Ab. z. 1,8.

Bestimmung des Zeitpunktes im Verhältniss zu einem andern Vorgange wird gegeben durch

עַד שֶׁ c. pf. „als schon“.

Scheq. 6,2 er war noch nicht dazu gekommen, seine Rede zu vollenden, als ihn das Leben schon verliess (עד שיצתה נשמתו); vgl. Ned. 9,6.

עַד שֶׁלֹּא „als noch nicht“ (vgl. Qoh. 12,1 עַד אֲשֶׁר לֹא) c. pf. in die Vergangenheit weisend. Keth. 1,6. Als ich noch nicht mit dir verlobt war (עד שלא ארסתיך).

Macc. 2,4. Als die 3 (Städte) im Lande Israel noch nicht ausgewählt waren (עד שלא נבחרו שלוש שבארץ ישראל). Vgl. Horaj. 3,3. Schebiit 9,9. Ther. 1,3 3,1. Schabb. 11,6. Jom. 5,7 6,1, Nas. 5,4. Baba q. 4,8. Baba mez. 8,4. Keth. 4,1 7,8. Qidd. 4,14. Pea 7,8. Maas. 5,5. Challa 3,2. 3. Ned. 10,4.

c. impf, in die Zukunft weisend „bevor, ehe“.

Maas. sch. 5,8 eilt und macht eure Früchte zurecht, ehe die Stunde des Wegschaffens kommt (עד שלא הגיע שעת הביעו). vgl. Baba mez. 7,1. Erub. 6,2. Ber. 3,2. 5. Schebiit 9,4. 5. —

Ebenso steht קוֹדֶם שֶׁ c. impf. Sota 2,6. Der Mann darf der Frau die Ordalie wegen unerlaubten Umgangs nicht auferlegen für die Zeit ehe sie (mit ihm) verlobt war (על קודם שתתארם).

כָּל שֶׁ „so lange noch".

Qidd. 2,1. Der Mann kann für seine Tochter den Verlobungsakt vollziehen, so lange sie noch minderjährig ist (כשהיא נערה); vgl. 3,8. Sanh. 2,3.

עַד כְּדֵי שֶׁלֹּא „so lange noch nicht" c. impf. Meg. 4,4. Man darf mit Vorlesen der Schrift nicht fortfahren, so lange der Dolmetscher noch nicht fertig ist (עד כדי שלא יפסוק המתורגמן).

עַד כְּדֵי שֶׁ „bis" (c. impf.) Ber. 8,7 „bis die Speise in seinem Bauche verdaut ist (עד כדי שתאכל המזון שבמעיו). vgl. Baba mez. 2,6 4,3. 6.

עַד שֶׁ c. impf. „bis, als bis".

Ber. 8,8. Wenn ein Samariter den Segen spricht, darf man nicht eher Amen sagen, als bis man den ganzen Segen gehört hat (עד שישמע כל הברכה) vgl. 7,5. Schabb. 11,6. Schebiit 9,6. Pea 8,3. Jom. 8,8. Keth. 13,5. Dem. 3,2. 3 4,1. 2. Kil. 1,9 2,3. Maas. 1,5. Ned. 8,2.

c. impf. im Sinne des *fut exactum*.

Qidd 3,5 wenn jemand zu einem Weibe sagt: du seiest mir zugehörig, nachdem ich Proselyt geworden sein werde (לאחר שאתגייר).

אֵין אֶלָּא עַד שֶׁ „nicht eher als bis". Jeb. 16,13 „sie können (den Tod) nicht eher bezeugen, als bis die Seele ganz dahin gegangen ist" (אין מעידין אלא עד שתצא נפשו).

כֵּיוָן שֶׁ „nachdem" c. pf. im Sinne des Plusquamperfectum.

Nas. 1,7. Nachdem der Nasiräer seine Zeit vollendet hatte (כיון שהשלים), starb er. Vgl. 6,9. Soh. 7,5. Gitt. 8,3. Seb. 13,1. Qidd. 1,6. Kel. 26,9. Schebu. 5,1. Eduj. 8,2. Meila 2,9. Pes. 8,3.

מֵאַחַר שֶׁ „von dem an dass, nachdem" (c. impf.).

Bikk. 3,1. Man muss sie als Erstlinge bezeichnen, nachdem man sie vom Boden abgepflückt hat (מאחר שיתלשו מן הקרקע); vgl. Bab. mez. 10,6. Sot. 2,6.

c. pf. im Sinne des Plusquamperfektums. Ther. 5,4 nachdem sie zugestimmt hatten (לאחר שהודו).

Bei gleichzeitigen Vorgängen in der Vergangenheit steht כָּשֶׁ c. pf. „während, als". Mit pf. im Nachsatze. Men. 4,3.

Während der Zeit, wo die Israeliten in der Wüste waren, (בשהיו ישראל במדבר) wurden Lämmer ohne **Mincha** dargebracht. Ber. 7,2. Als sein Sklave starb (בשמת) nahm er Beileidsbezeugungen an (קבל). Sehebiit 10,3. Als Hillel sah (בשראה) dass die Leute sich abhalten liessen einander Geld zu leihen, verordnete er (התקין) den Prosbul.[1]) Vgl. Schabb. 1,4. Nas. 5,4. Baba m. 7,1. Ned. 9,10. Jeb. 16,7. Thaan. 2,5. Succ. 4,4. Rosch. hasch. 2,8.

Mit ptc. im Nachsatze bei dauernden und wiederholten Handlungen. Rosch. hasch. 1,4. Als das Haus des Heiligthums da war (בשהיה), verletzten sie den Sabbat (מחללין). vgl. Scheq. 2,4. Eduj. 8,6.

---

[1]) Die Berechtigung zur Aufhebung der Erlassverpflichtung im Sabbathjahr.

Charakter der Semiten

von

Prof. Dr. H. Steinthal (Berlin).

Der vortreffliche Arabist A. Müller in Königsberg hat einmal (*Zeitschrift f. Völkerpsych.* XIV, *435*) eine kleine Sammlung von Charakterzeichnungen der Semiten, insbesondere der Araber, gegeben, welche sich schroff widersprechen. Dozy (1861) meint, „die Araber haben nur sehr wenig Einbildungskraft“, die entgegengesetzte Ansicht sei ein Vorurteil. Kremer (1876) nennt sie „ebenso phantasiereich als die Hebräer, aber mannigfaltiger in der schöpferischen Kraft.“ Was den Araber von den stammverwandten Völkern unterscheide, sei nach demselben Autor, „seine ausgesprochen idealistische Richtung; das Überwiegen der Phantasie über die Reflexion, der Leidenschaft über die ruhige Überlegung“ — ganz gegen Dozy (1876), der vom Araber wiederholt: „C'est un homme pratique, positif, qui s'en tient aux réalités“ — wie auch Sprenger (1861) meint, „die Phantasie gewinne beim Araber selten das Übergewicht über die Urteilskraft“; und während Sprenger vom „objectiven semitischen Geist“ spricht, meint Renan (1855), Lassen habe recht, wenn er „la subjectivité, le trait fondamental du caractère sémitique nennt.

Müller selbst sieht den Grund dieser Widersprüche darin, „dass wir uns über das eigentliche Wesen des arabischen Volkstums bisher noch gänzlich im Unklaren befinden“, dass man aber „ohne eine allgemeine Ansicht von dem Wesen des arabischen Volkstums nicht auskommen kann“.

Hierin wird er recht haben. Er zeigt aber auch zugleich, wie schwierig bei der Lage der geschichtlichen Überlieferung es ist, das alte Arabertum vom Muhammedanismus zu sondern, ersteres aus den Quellen des letzteren zu erkennen.

Ich möchte nun noch drei Punkte hinzufügen.

Bei eigenen Versuchen, einen Volkscharakter zu zeichnen, habe ich erfahren, wie alle jene charakterisieren sollenden psychologischen Termini in ihrer Bedeutung viel zu schwankend und umfassend sind, als dass bei ihrer Anwendung etwas Bestimmtes gesagt würde. Die obigen „contradictorischen Widersprüche“ liegen vermuthlich nur im Wort, nicht in dem, was jene Männer bei dem Wort gedacht wissen wollten. Sie können eben nicht sagen, was sie meinen, und sind darum unverständlich. Wie sollte ich den ausgezeichneten Ahlwardt beim Wort nehmen, wenn er sagt, der Araber sei „nicht im Stande, lebenswahre Persönlichkeiten zu schaffen und in Handlung vorzuführen. Es liegt dies nicht in einem Mangel an Einbildungskraft, sondern an der ihm fehlenden Einsicht in das Geistesleben des Menschen“? wie passt dies zur gesammten Erzählungslitteratur der Araber?

Warten wir also auf eine vollkommnere Psychologie.

Das andere aber, woran ich erinnern möchte, ist dies, dass der Charakter weder einer Persönlichkeit, noch eines Volkes und am wenigsten eines ganzen Stammes von Völkern so einfach ist, wie vielfach vorausgesetzt wird. Ist denn der Charakter des Arabers ohne weiteres der Charakter aller Semiten? — Wellhausen glaubte, „dass sich von der ursprünglichen Ausstattung, mit der die Hebräer in die Geschichte getreten sind, durch die Vergleichung des arabischen Alterthums am ehesten eine Vorstellung gewinnen lasse“; so hoffte er in Arabien „den Wildling kennen zu lernen, auf den von Priestern und Propheten das Reis der Tora Jahve's gepropft ist.“ Und wo ist jenes Reis gewachsen? und wie hat es in Israel gedeihen können? Nach Sprenger ist „die Persönlichkeit Mohammeds für die Entstehung der neuen Religion von untergeordneter Bedeutung; sie ist aus den Bedürfnissen der Zeit entsprungen.“ Dozy aber meint, dass der Mohammedanismus „eine dem arabischen Volksgeiste gänzlich widerstrebende Weltanschauung darstelle, welche Mohammed und eine winzige Minderheit von Fanatikern der unbeholfenen Mehrheit aufzudrängen verstanden.“ Ist also die Annahme der Lehre Mohammeds durch das Volk Arabiens immer noch höchst räthselhaft, so

kann diese Thatsache kein Licht auf den Ursprung des Monotheismus bei den Israeliten werfen.

Drittens aber kann die Frage nicht unbeachtet bleiben: gehören denn alle Völker mit semitischen Sprachen auch einer und derselben, der semitischen Rasse an? Von den Babyloniern kann man es schon mit Bestimmtheit verneinen, vielleicht auch von den Phöniciern. So ist die Voraussetzung, um bei diesen beiden Völkern und den Israeliten denselben Charakter zu suchen, schon von vornherein hinfällig.

Ueber verloren gegangene Handschriften des Alten Testaments

von

Prof. Dr. th. et ph. Hermann L. Strack (Berlin).

Für das dem Andenken Alexander Kohut's gewidmete Sammelwerk hatte ich im Winter 1894/95 eine Abhandlung über die Berliner Handschrift Orient. Quarto 680, Fragmente der Hagiographen mit supralinearer Punktation, bestimmt, einen der auf M. Steinschneider's und meine Empfehlung durch Rich. Lepsius für die Königl. Bibliothek in Berlin angekauften Codices. Denn in dieser Handschrift befanden sich Teile des Danielbuches, die ersten mir zu Gesicht gekommenen biblisch-aramäischen Stücke mit der sogenannten babylonischen Punktation, und diese wollte ich gleichzeitig für den von mir seit vielen Jahren geplanten *Abriss des Biblischen Aramäisch* benutzen. Die Thatsache aber, dass die Buchhandlung Reuther & Reichard in Berlin, für welche ich das Buch gemäss früherer Verabredung bestimmt hatte, gegen meinen Willen und ohne mein Wissen für denselben Gegenstand an einen andern Autor sich band und ich dies erst nachträglich und zwar nicht durch R. & R. erfuhr, nöthigte mich, mein Buch so schnell wie möglich zum Abschluss zu bringen und jede andere litterarische Thätigkeit zu verschieben.[1])

Noch während der Arbeit gelang es mir eine zweite Handschrift, gleichfalls des Daniel, mit supralinearer Punktation zur Verfügung zu erhalten (codex Derenburgii). Jetzt,

---

[1]) *Grammatik des Biblischen Aramäisch*, nach Handschriften berichtigte Texte, Wörterbuch, Leipzig, J. C. Hinrichs. [Zweite, theilweise neubearbeitete Auflage erscheint Februar 1897. 5½ Bogen gr. 8°].

April 1896, hat mir Rev. G. Margoliouth vom Britischen Museum Kollationirung der Handschrift Brit. Mus. Ms. Orient. 2374 zugesagt, und so scheint es mir richtig, die Besprechung der Berliner Fragmente erst nach dem Eintreffen dieser Mittheilungen, also an andrer Stelle, stattfinden zu lassen.

Ich greife daher auf eine meiner frühesten Arbeiten zurück, um an sie einige Bemerkungen zu knüpfen, welche man hoffentlich nicht ganz nutzlos finden wird.

* * *

Die handschriftlichen Zeugen für eine Lesart sind nicht nach ihrer Zahl, sondern nach ihrem Werthe zu beurtheilen. Das ist ein Satz, selbstverständlich für jeden auf dem Gebiete der klassischen Philologie Arbeitenden — aber auf dem Gebiete des A. Test. schreibt man noch jetzt, dass x Manuskripte bei Kennicott und y bei de Rossi diesen oder jenen Text bieten, oder — man lässt die Handschriften überhaupt unerwähnt. Woran liegt das? In erster Linie hat es verschuldet Benj. Kennicott. Für sein *Vetus Testamentum Hebraicum cum variis lectionibus*, Oxford 1776—1780 hat er Varianten sammeln lassen, in der Erwartung, wesentliche Abweichungen von dem in den gedruckten Bibeln überlieferten Texte zu finden und als berechtigt erweisen zu können. Ob die verglichenen Handschriften alt oder jung, sorgfältig oder flüchtig geschrieben waren, ob sie, bezw. wie sie untereinander zusammenhingen — um das alles kümmerten er und seine Mitarbeiter sich gar nicht oder nur wenig. Dazu kam, dass viele seiner an sehr verschiedenen Orten lebenden Mitarbeiter ungeeignet waren, auch eine gute, gleichmässiges Schaffen sichernde Instruktion fehlte. Diese beiden Übelstände vermied Joh. Bernh. de Rossi in den *Variae lectiones Veteris Testamenti*, Parma 1784—1798 dadurch, dass er allein und auf Grund selbst gesammelten Materials arbeitete. Aber auch er unternahm noch keine Klassificirung der Handschriften, und so blieb man bei der Zählung.

Kennicott's Veröffentlichung hatte noch einen anderen Nachtheil im Gefolge: sie war so lange und so laut vorher angekündigt worden, sie war mit so grossen Kosten verbunden, dass man allgemein auf ausserordentliche Ergebnisse rechnete. Der übertriebenen Erwartung folgte zu grosse Enttäuschung; und in Nachwirkung dieser Enttäuschung sind

noch jetzt sehr zahlreiche Vertreter der Wissenschaft vom Alten Testament der Ansicht, dass die Vergleichung von Handschriften ganz überflüssig sei, dass der in den Drucken überlieferte Wortlaut des alttestamentlichen Textes nur durch die alten Übersetzungen und durch Konjekturalkritik gebessert werden könne.

Der Anwendung dieser Hülfsmittel habe ich nun nie widersprochen, und ich werde ihr auch nicht widersprechen. Aber für den ernsten Diener der Wissenschaft, zumal für denjenigen, welcher mit der „heiligen Sprache", mit der *Philologia sacra* sich beschäftigt, darf auch das scheinbar Geringfügige nicht unbedeutend sein.

Daher hielt ich es für Pflicht, nachdrücklich darauf hinzuweisen, dass man zwei Mittel zur Prüfung, bezw. zur Berichtigung des alttestamentlichen Grundtextes nicht dauernd unbeachtet lassen dürfe, nämlich erstens die Bibelcitate in der älteren jüdischen Litteratur (besonders in den Thalmuden und Midraschen) und zweitens die Handschriften. Ich habe dies gethan in meinen *Prolegomena critica in Vetus Testamentum Hebraicum*, Leipzig 1873, J. C. Hinrichs. Das Buch ist seitdem in einer Reihe von Jahren beim Verleger vergriffen: andere litterarische Pflichten haben mich bis jetzt an der geplanten Neubearbeitung gehindert; ich hoffe aber sie in nicht zu ferner Zeit wieder in Angriff nehmen zu können. Um eine völlige Neubearbeitung wird es sich handeln: denn erstens habe ich in den seit der Abfassung vergangenen 24 Jahren viel hinzugelernt, namentlich durch Untersuchung der grossen von Abr. Firkowitsch gesammelten Handschriftenmassen; zweitens ist seit jener Zeit, theilweise infolge der durch mein Buch gegebenen Anregung, von Anderen viel Einschlägiges veröffentlicht worden.

Heute möchte ich die Aufmerksamkeit auf eine Einzelheit lenken, zu deren nutzbringender Bearbeitung das Zusammenwirken Vieler erforderlich ist: auf die an den Rändern vieler Manuskripte, zuweilen auch am Ende sich findenden Bemerkungen, in denen die Abweichungen zwischen verschiedenen Autoritäten und die Lesarten verloren gegangener Codices erwähnt sind.

Es ist bekannt, dass nur sehr wenige sicher alte Bibelhandschriften uns erhalten sind. (Über die Gründe vergl.

Prolegg. S. 42. 43). Dass der Prophetencodex in Kairo mit dem Datum 827 nach Zerstörung des Tempels = 895 n. Chr. wirklich von Mose ben Ascher, dem Vater des berühmten Massorethen Aaron ben Mose ben Ascher, geschrieben sei, haben S. Baer, W. Wickes und Ad. Neubauer bestritten, s. *Studia Biblica et Ecclesiastica*, III, Oxford 1891, S. 25—27. Ich zweifle noch, ob mit zwingenden Gründen. Jedenfalls ist bisher weder eine genaue Reproduktion des Codex noch eine Vergleichung seines Textes mit dem gedruckten veröffentlicht, und somit ist die Handschrift für die Gelehrte Welt thatsächlich einstweilen nicht vorhanden. Das älteste allgemein zugängliche Bibelmanuskript ist demnach immer noch der von mir im Jahre 1876 veröffentlichte *Prophetarum posteriorum codex Babylonicus Petropolitanus* (Leipzig 1876, J. C. Hinrichs) vom Jahre 1228 Seleuc. = 916 n. Chr.; die älteste vollständige Bibel der gleichfalls in Petersburg befindliche Codex vom Jahre 1009/1010 n. Chr., s. *Catalog der hebräischen Bibelhandschriften . . in St. Petersburg von A. Harkavy und H. L. Strack* (St. Pb. u. Leipzig 1875), S. 263—274.

Ein wichtiges Hülfsmittel nun, um den Bibeltext kennen zu lernen, wie er in der vor unsren ältesten Handschriften liegenden Zeit beschaffen war, bieten die vorhin erwähnten Rand-, bezw. End-Bemerkungen in zahlreichen noch erhaltenen Codices. Aus ihnen lernen wir:

1. viele Lesarten des Aaron ben Mose ben Ascher (erste Hälfte des 10. Jahrh. n. Chr.), dessen Text Dank dem Ansehen des Moses Maimonides und des David Qimchi (Qamchi[1])) den späteren Juden als autoritativ gilt. In Aleppo ist ein Bibelmanuscript, das, nach dem Epigraph, von Aaron selbst punktirt und mit Massora versehen worden ist. W. Wickes (*Treatise on the accentuation of the twenty-one so-called prose books of the Old Test.*, Oxford 1887, S. VII—IX) hat die Aechtheit dieses Epigraphs bestritten und Andere haben ihm beigestimmt. Ich meinerseits möchte ein Urtheil bis dahin verschieben, wo Genaueres bekannt ist, insonderheit eine Prüfung des Epigraphs möglich ist. — Den Lesarten des Ben Ascher sind gewöhnlich die seines Zeitgenossen Mose ben David ben Naphtali gegenübergestellt. — Vgl. weiter: S. Baer und H. L. Strack, *Die Dikduke ha-teamim*

[1]) [Vgl. oben Felsenthal's Aufsatz, S. 127—33. G.A.K.]

des Ahron ben Moscheh ben Ascher und andere alte grammatisch-massorethische Lehrstücke, Leipzig 1879 (XLII, 95 S.).

2. Lesarten andrer Massorethen, bezw. Punktatoren und hochgeschätzter Handschriften.

3. Differenzen in Bezug auf den Bibeltext zwischen den westländischen, palästinischen und den ostländischen, babylonischen Juden, den מַעֲרָבָאֵי und den מַדְנְחָאֵי.

Aus dem, was ich über den dritten Punkt gesammelt habe, will ich hier Einiges mittheilen, um dadurch die Aufmerksamkeit der Gelehrten von neuem auf die Untersuchung der hebräischen Bibel-Handschriften zu lenken.

Zwischen den Juden des Westens מַעֲרָב, d. i. Palästinas, und den Juden des Ostens מַדְנַח ,מִזְרָח, d. i. Babyloniens, haben in Bezug auf das Religionsgesetz zahlreiche Verschiedenheiten der Ansichten bestanden, vgl. den palästinischen und den babylonischen Thalmud, sowie Joel Müller, הלוף מנהגים Wien 1878 (48 S.) und *Responsen der Lehrer des Ostens und des Westens*, תשובות גאוני מזרח ומערב Berlin 1888 (70 Bl.); Abr. Harkavy, *Responsen der Geonim*, Berlin 1887, S. 394—396. Gleiches gilt in Bezug auf den Bibeltext. Letzteres wusste man lange Zeit ausschliesslich aus der dürftigen, nach irgend einer Handschrift von Jakob ben Chajjim veröffentlichten Liste (im 4. Bande der zweiten Rabbinischen Bibel, Venedig 1525). Man meinte daher, es gebe nur 216 Differenzen, von denen keine im Pentateuch sei und nur zwei nicht auf Konsonanten sich bezögen (Jerem. 6, 6 עצה u. Amos 3, 6 עשה mit Mappiq bei den Orientalen, ohne Mappiq bei den Occidentalen). Schon in meinen *Prolegomena* S. 36—40. 121 habe ich gezeigt, dass diese Liste fehlerhaft und sehr unvollständig. Hier der Hauptteil des von mir später in Bezug auf den Pentateuch Gesammelten.

Cod. Petersburg F 88 (*Catalog* S. 125), zwei einzelne Blätter mit Massora finalis, beginnt Blatt 1[a]:

למע בְּיִשְׁרוֹן מֶלֶךְ
למד בישרון מֶלֶךְ
זה מקצת ההילוף
שביניהם בנקודות
ובטעמים שביניהם
הרבה איז לו סוף

Einzelne Buchstaben und Wörter, welche auf einem mit diesem Blatt zusammenhangenden schmalen Streifen eines andren Blattes noch zu erkennen sind, zeigen, dass ein Verzeichniss von Stellen voranging, an denen die westländischen von den ostländischen Juden hinsichtlich der Vokale und der Accente sich unterschieden. Leider ist nicht einmal dies genau zu erkennen, worauf die Differenz in Deut. $33_{,5}$ sich bezog. Ich vermute, dass die Ma'arba'e, wie die gedruckten Bibeln, וַיְהִי בִישֻׁרוּן Mer·kha Tiphcha, also בִ ohne Dagesch, hatten, dagegen die Madn·cha'e Tiphcha oder sonst einen trennenden Accent bei וַיְהִי und dann בִ mit Dagesch lasen.

Aus dem Kommentar des Abraham ibn 'Ezra zu Exod. $1_{,9}$ wissen wir, dass die Handschriften der ostländischen Juden, ספרי אנשי מזרח, statt des Wortes מִמֶּנּוּ in der Bedeutung „von uns" מִמֶּנּוּ (Çere, נ ohne Dagesch) haben. Dies hat Bestätigung gefunden durch die Randnote des Petersburger Prophetencodex „24 mal mit Çere" zu Jerem. $4_{,8}$. $38_{,25}$. Codex Tschuf.[1]) 42[a] verzeichnet die Stellen, an welchen die Babylonier בבליא in Abweichung von den Palästinern בני ישראל ohne Dagesch schreiben, und Codex Tschuf. 94 zählt die 9 Stellen auf, an denen die Ostländer מדנחאי das Wort in den „Propheten" eigenthümlich schreiben. Die 24 Stellen sind, wie aus Vergleichung der überlieferten Angaben folgt: Gen. $3_{,22}$. $23_{,6}$. $26_{,16}$; Exod. $1_{,9}$. $14_{,12}$; Num. $13_{,31}$. $31_{,49}$; Deut. $1_{,28}$. $2_{,36}$; Jud. $21_{,1}$; I. Sam. $7_{,8}$; I. Reg. $20_{,23}$; II. Reg. $6_{,1}$; Jes. $59_{,9.\ 11.}$ $64_{,6}$; Jer. $4_{,8}$; $38_{,25}$; Psalm $2_{,3}$. $103_{,12}$; Hiob $21_{,14}$. $22_{,17}$; Esra $10_{,14}$; II. Chron. $29_{,10}$. Chr. D. Ginsburg, *The Massorah compiled* I (London 1880), S. 591—599 hat Jer. $4_{,8}$ und $38_{,25}$ irrig ausgelassen.

Differenzen in Bezug auf Verbindung zweier Wörter zu Einem:

Gen. $4_{,22}$. Occid. תוּבַל קין, Orient. תּוּבַלְקַיִן Norzi, Ginsburg.

---

[1]) So bezeichne ich die im Herbst 1874 in Tschufut-Kale von mir untersuchte (jetzt auch in Petersburg befindliche, aber noch nicht durch einen gedruckten Katalog beschriebene) letzte der einst Abr. Firkowitsch gehörigen Sammlungen, vgl. meinen Aufsatz „Die biblischen und massorethischen Handschriften zu Tschufut-Kale in der Krim" in *Zeitschrift für luther. Theologie u. Kirche* 1875, S. 585—624. Die Papierhandschriften, die Codices kleinen Formats und die massorethischen Handschriften sind durch Zusätze kenntlich gemacht.

Nach Cod. Tschuf 81 zur Stelle gilt nur den Juden von Sura ת als Ein Wort, während die von Neharde'a mit den Westländern übereinstimmen.

Gen. 10,26. Occid. חצר מות, Orient. חצרמות. Ginsburg I, S. 591.

Gen. 12,8. Occid. בית אל, Orient. ביתאל. Und so durchweg: 13,3. 28,19. 31,13 etc. Ginsb. I, S. 591. Nach direkter Mittheilung G.s ist diese Angabe einem Wiener Codex entnommen.

Gen. 14,1. Occid. כדרלעמר, Orient. כדר לעמר. Cod. Tschuf. 30. 81. Nach Ginsb., der leider nirgends seine Quelle angiebt, wäre die Differenz umgekehrt. Vgl. babyl. Thalmud Chullin 65a Anfang, wo ausdrücklich gesagt ist, dass der Bibelschreiber den Namen Kedor-La'omer in zwei Worten, aber nicht auf zwei Zeilen schreibe.

Gen. 31,47f. Occid. גל עד, Orient. גלעד. Ginsburg.

Gen. 41,45ff. Occid. פוטי פרע, Orient. פוטיפרע. Cod. Tschuf. 77 zu Lev. 23,21. Ginsb. I, S. 592.

Exod. 17,16. Occid. כסיה, Orient. כס יה. Cod. Tschuf. 62 zu Ex. 17 und Cod. 81 zu Gen. 5,32. Vgl. Abr. Geiger, *Urschrift und Uebersetzungen der Bibel*, Breslau 1857, S. 275 f.

Andre Differenzen im Pentateuch:

Gen. 1,16. Occid. und Suraner הגדל defektiv; die Gelehrten Neharde'as הגדול plene, 9 mal plene im Pent. Cod. Tschuf. 30. — Ein Pent.-Fragment kleinen Formats No. 7 hat zu Gen. 10,21 die Note: „8mal plene in Pent. nach den Ma'arba'e."

Gen. 27,3 Occid. und die Gelehrten von Neharde'a צידה K·thib, צָיִד Q·rê; die Suraner schreiben und lesen צידה. Cod. Tschuf. 66· Nach der Randnote in Cod. Tschuf. 81 hätten Occid. und Orient. צידה K·thib, ציד Q·rê; in Bezug auf das Q·rê herrsche Uebereinstimmung, aber in Betreff des K·thib sei bei Etlichen eine Verschiedenheit פלוג במקצ.

Gen. 27,29 וישתחוו. Cod. Tschuf. 30 hat am Rande: 1. ג כת כן (dreimal so geschrieben); 2. למדנח וישתחו כת וכן ק (die Orient. schreiben und lesen וישתחו). Cod. Tschuf. 66: „Die Occid. schreiben וישתחו, lesen וישתחוו; die Orient. schreiben und lesen וישתחוו." Wenigstens eine dieser Notizen enthält einen Fehler. Durch Cod. Tschuf. 81 und anderweitig (z. B. Ginsb. I, S. 598) ist bezeugt, dass die Orien-

talen Neh. 8,6, von den Occid. abweichend, וישתחו schreiben und וישתחוו lesen.

Gen. 28,5. Occid. וַיִּשְׁלַח, Orient. וַיְשַׁלַּח. Ginsb. I, S. 591 u. III, S. 22. Dass hier eine Differenz vorliegt, wird bestätigt durch die Note im Cod. Tschuf. 30 ב מטע למער.

Gen. 29,25. Occid. עִמָּךְ; Suraner עִמָּךְ. Ginsb. III, S. 23.

Gen. 35,22. Nach Ginsb. I, S. 592 ist die Accentuation dieses Verses, welche bei אביו Zaqeph, bei ישראל Athnach setzt, die der Occidentalen, während die Orient. Athnach und Silluq setzen. Die Anwendung der doppelten Accentuation in diesem Verse ist jedenfalls alt, s. Cod. Petersburg B 19[a] (Bibel vom J. 1009/1010) und Cod. Tschuf. 30.

Gen. 38,20. Occid. וַיִּשְׁלַח, Orient. וַיְשַׁלַּח. Cod. Tschuf. 30. Die Lesart der Orientalen hat den Vorzug der Konsequenz, vgl. V. 17.

Gen. 49,12 וּלְבֶן־שנים. Cod. Tschuf. 54 bemerkt ל לבבל ולבן, dass die Babylonier ולבַן haben.

Gen. 49,29 עפרון. Cod. Tschuf. 51 bemerkt פלוג עלוהי חכ לבבליא, dass die Babylonier defectiv עפרן schreiben.

Exod. 9,2 לשלֵח. Cod. Tschuf. 54: לְשַׁלֵּחַ לבבל לְיַשַּׁלַח למע בת וק, d. h. die Babylonier haben לשלֵח, die Occidentalen לשלַח. Aber Ersteres steht in den gedruckten Bibeln. (Auch 7,27; 10,4 hat der Codex לשלֵח).

Exod. 11,7. Occid. לְמֵאִישׁ, Orient. מֵאִישׁ. Ginsb. I, S. 592.

Exod. 17,4. Occid. und die Gelehrten von Neharde'a וסקלני K·thib und Q·rê; die Suraner schreiben וסקלנו, lesen וסקלני. So Codd. Tschuf. 51 und 99. Danach wird Ginsb. zu berichtigen sein.

Lev. 16,33. Occid. וְעַל־הכהנים, Orient. 'על־הכ. Vgl. Norzi z. St. und Abr. Geiger, *Urschrift u. Uebersetzungen der Bibel*, S. 253.

Num. 32,7. Occid. schreiben התואון, lesen התיאון; Orient. haben einen Punkt über dem ersten Waw 'נקוד על ו' קדמ. So Ginsb. I, S. 592. Aber der Punkt oben ist ja in der sog. babylonischen, der supralinearen Punktation *i*.

Num. 24,23. מִשְּׁמוֹ אֵל, zwei Worte auch in Cod. Tschuf. 99, aber Randnote: „Als Ein Wort geschrieben und gelesen. Jedoch die Neharde'er weichen ab und schreiben משמו besonders und אל besonders". Danach scheint der Text der Suraner משמואל gelautet zu haben.

Deut. 16,3. בי בחפזון bei den Occid. in der Mitte des Verses, beginnt bei den Orientalen einen neuen Vers. Baer. *Liber Genesis*, Leipzig 1869, S. 81.

Deut. 32,34. Occid. הלא, Orient. הלוא. Cod. Tschuf. 30 zu Gen. 42,22: הלוא plene komme 12 mal in der Thora vor; über eine 13. Stelle sei Differenz zwischen Occid. und Orient. Desgleichen Cod. Tschuf. 81 zu Gen. 31,35.

Sehr zahlreiche Verschiedenheiten sind zwischen den Handschriften von Neharde'a und denen von Sura in Bezug auf die im Texte der Thora zu machenden Zwischenräume (die offenen und die geschlossenen Paraschen). Vgl. Codd. Tschuf. 51. 99 und massor. Cod. 8.

Einige andre Stellen, an denen die Suraner erwähnt sind:

II. Sam. 14,22. אֶל־פָּנָיו. Cod. Tschuf. 96: „Zweimal weichen die Suraner in Bezug auf אל ab und schreiben על, hier und Jes. 37,9 על־תִּרְהָקָה". Baer bemerkt zu II. Sam. nichts; zu Jes. 37,9 geben Baer und Ginsb. I, S. 594 על als die westländische, אל als die ostländische Schreibung.!

I. Kön. 6,1. Cod. Tschuf. 81 zu Gen. 5,26: „שמונים sechsmal plene, und so stets in der Chr. mit Ausnahme dreier Stellen". Die 6 Stellen sind nach der gedruckten Massora (Ginsb. II, S. 638); Gen. 5,26; Richt. 3,30; I. Kön. 6,1; II. Kön. 19,35; Ps. 90,10; Esth. 1,4. Weiter heisst es im Cod.: „Die Orientalen schreiben Jos. 14,10 plene. Und die Suraner weichen von den Occidentalen und den Neharde'ern I. Kön. 6,1 ab".

Jes. 65,1. Cod. Tschuf. 81 zu Gen. 31,35: „לוא (und ולוא) 35 mal plene, davon 2 in der Thora. Auch die Orientalen haben die Ueberlieferung, dass 35 plene. Und in Bezug auf 2 Stellen sind die Ansichten getheilt: ולא נברית I. Kön. 18,5 bei den Orient. defektiv, bei den Occidentalen plene; אל גוי לא קרא בשמי Jes. 65,1 bei den Orient. plene, aber bei den Occidentalen und den Suranern defektiv. [Die Differenz bezieht sich wohl nicht auf ללוא in demselben Verse]."

Jer. 5,17. Cod. Tschuf. 84: „Bei den Neharde'ern defektiv, bei den Suranern plene". Danach sind die Angaben bei Baer, *Liber Jeremiae*, Leipz. 1890, S. 119, und Ginsb. I, S. 594, zu berichtigen.

Jer. 18,21. וּתְהֵינָה. Cod. Tschuf. 84: „Bei den Neharde'ern

defektiv, bei den Suranern plene". Ungenaues bei Baer, *Liber Jer.*, S. 120.

Jer. 31,18. הֲשִׁבֵנִי (Baer). Cod. Tschuf. 91 השיבני; Randnote „nach den Suranern defektiv".

Mal. 3,14. עֲבֹד. Cod. Tschuf. 55 plene; Randnote: „nur hier plene nach den Suranern, nach den Neharde'ern defektiv". Cod. 84 zu Jer. 40,9 sagt gleichfalls, dass die Suraner Mal. 3 עבוד plene schreiben. Hiernach ist Baer's Note in *Liber duodecim prophetarum*, Leipzig 1878, S. 89, zu berichtigen.

Ruth 1,9. Cod. Tschuf. 55 zu Sach. 5,9: „ותשאנה 2 mal defektiv (d. h. ohne א), nämlich Sach. 5,9 u. Ruth 1,14; die Suraner fügen Ruth 1,9 hinzu". Baer und Ginsb. I, S. 597 sagen, dass Ruth 1,14 bei den Occid. defektiv, bei den Orient. plene geschrieben sei.

Weitere Belege dafür, dass die Madn·cha'ê von den Ma'arba'e sich auch in Bezug auf die Punktation unterschieden:

Aus der Papierhandschrift Tschuf. 1 habe ich mir folgende Randnoten abgeschrieben, von denen keine bei Ginsburg, *The Massorah*, I, S. 591—599 erwähnt ist:

Ezech. 14,15. Occid. וּשׁכְלָתָה (ל Qameç, ת Dagesch), Orient. ושכלַתָה (Pathach, ה Raphe). Baer: ל Pathach, ת Dagesch.

Ezech. 16,44. כְּאִמָּהּ (so auch Baer). Die Randnote למדנ כאמה רפ' ה' widerspricht dem Texte oder sich selbst, beweist aber für Vorhandensein einer Differenz.

Ezech. 23,49. תִּשָּׂאִינָה (Baer תִּשָּׂאֵינה). Randnote: „Die Orientalen lesen תִּשָּׂאֶינָה".

Ezech. 30,21. לְחָבְשָׁהּ (so auch Baer). Randnote: „Occid. לְחָבְשָׁה, Orient. לחבשה, ה ohne Mappiq."

Papierhandschrift Tschuf. 2. Hiob 19,24 יֵחָצְבוּן (so auch Baer). Randnote: „Die Orientalen lesen יֵחָצֵבוּן".

Prov. 8,1. הַלְאֹ־חכמה (so auch Baer). Randnote: „Variante הֲלָאֹ־, die Söhne des Ostens הֲלָאֹ־".

Aus Ginsburg's *The Massorah* füge ich hinzu:

I. Kön. 16,31 (I, S. 593). Occ. אִיזֶבֶל, Or. אִיזֵבֶל [? Die gedruckten Bibeln haben R·bia', ב ohne Dagesch].

Jes. 3,17 (I, S. 594). Occ. פָּתְהֶן. Or. פַּתְהֶן. Vgl. Geiger, *Urschrift* S. 405. 483.

Jes. 55,5 (I, 594. III, 29). Occ. אלהיך, Or. אלהיך.

Jer. 6,6 (I, 594). Occ. עצה, Or. עֲצָה (oben S. 564).

Jer. 12,14 (I, 594. III, 30). Occ. בַּנַּחלה, Or. בַּנַּחלה [also נ ohne Dagesch].

Jer. 13,14 (I, 594. III, 30). Occ. אחום, Or. אָחוֹם.

Jer. 35,3 (I, 595. III, 30). Occ. חֲבַצִּנְיָה, Or. חַבַצִּנְיָה [ohne Dagesch].

Jer. 48,1 (I, 595. III, 30). Occ. וָחָמָה Dagesch, Or. וחמה Raphe.

Ezech. 23,5 (I, 596. III, 32). Occ. וַתַּעֲנֹב, Or. וָתַּעֲגֹב. Vgl. Norzi.

Ezech. 30,18 (I, 596). Occ. חשך, Or. חשׁך. Vgl. Cod. Babyl. Petrop. zur Stelle. Baer חשֹׁך.

Amos 3,6 (I, 596). Occ. עשה Raphe, Or. עשה Mappiq (oben S. 564).

Sach. 14,5 (I, 596). Occ. וְנָסְתָּם גיא, Or. וְנִסְתַּם גיא. Vgl. Abr. ibn ʿEzra im Kommentar.

Auch in Bezug auf die Reihenfolge der Hagiographen finden sich Verschiedenheiten. In dem massoreth. Codex Tschuf. 13 ʿAdath dibburîm (vgl. *Zeitschr. für luther. Theologie*, 1875, S. 616) Bl. 33ᵇ heisst es: Die Hagiographen werden in elf Theile getheilt: Chronik; Psalmen, Hiob, Sprüche; Ruth, Hoheslied, Qoheleth, Klaglieder, Achaschwerosch [= Esther]; Daniel, Esra. Aber die Männer des Landes Sinear אנשי ארץ שנער haben diese Ordnung verändert; ein Theil von ihnen hat Adam, Scheth, Enosch [= Chronik] ans Ende gesetzt; ein anderer Teil die Estherrolle. Nun wollen wir mit dem ersten dieser Bücher anfangen, nämlich der Chronik nach der Ordnung des Landes Israel; denn diese Ordnung ist die richtige, und zu ihr werden alle Schreiber der heiligen Bücher vom Lande Sinear und anderwärts zurückkehren.

Andere Differenzen ergeben sich aus verschiedener Versabtheilung. Jes. 20,2 beginnen die Orientalen bei לֵךְ einen neuen Vers, so dass das Jesajabuch bei ihnen nicht 1291, sondern 1292 Verse hat, vgl. Pinsker, *Einleitung in das Babylonisch-Hebräische Punktationssystem*, Wien 1863, S. 4; Baer, *Jes.* S. 88; Ginsburg I, S. 594. — Zu 2. Chr. 25,5 fand ich in Cod. Tschuf. kleinen Formats No. 8 bei dem Worte ויפקדם die Bemerkung: „Bei den Occidentalen Ein

Vers von ויקבץ bis וצוה", also haben die Orientalen hier getheilt. — Zu Jos. 10,8 Anfang bemerkt Cod. Tschuf. 96: חצי הספר לבני מזרח. Dort ist aber die Hälfte auch in der Baer'schen Ausgabe und den gewöhnlichen Drucken.

Hier sei erwähnt das Responsum des Gaon Zemach ben Chajjim von Sura, 889—896 n. Chr. (bei Joel Müller, *Einleitung in die Responsen der babylonischen Gaonen*, Berlin 1891, S. 141); Dav. Heinr. Müller, *Die Recensionen und Versionen des Eldad had-Dânî*, Wien 1892, S. 19): „Zwischen Babel und Israel ist Verschiedenheit in den Bibeltexten in Bezug auf Scriptio defectiva und plena, offene und geschlossene Paraschen (Accentuation? ובפסקי טעמים nicht bei J. M.) und Eintheilung der Verse; um wie viel mehr in Bezug auf die Mischna".

Das Vorstehende wird genügen, um zu beweisen: erstens dass die Verschiedenheiten zwischen den palästinischen Bibelhandschriften und babylonischen viel häufiger waren, als man bisher gemeint hat; zweitens dass die Orientalen keineswegs stets unter sich einig waren.

Je weiter wir durch das oben als nötig erklärte Sammeln der Lesarten verloren gegangener Handschriften rückwärts gehen, desto mehr findet man Abweichungen von dem „massorethischen" Texte der Baer'schen Ausgaben, und desto mehr häufen sich die Beweise dafür, dass die Uniformität des Textes in den gedruckten Bibeln und in der grossen Masse der uns erhaltenen Handschriften eine Folge des nivellirenden Wirkens der Massorethen ist. Daher vermag ich die namentlich durch P. de Lagarde *(Anmerkungen zur griechischen Uebersetzung der Proverbien*, Leipzig 1863, S. 2) fast zur Alleinherrschaft gelangte Ansicht nicht zu theilen, dass alle hebräischen Handschriften des Alten Test. auf einen einzigen Mustercodex zurückgehen (vgl. meine *Einleitung in das Alte Test.*, 4. Aufl., München 1895, § 82).

Von den verloren gegangenen Handschriften erfreuten sich besonderen Ansehens Sepher Hilleli und Sepher Zanbuqi. In Betreff jenes vgl. *Prolegg.* S. 15—22. 112—117; *Zeitschrift für luther. Theol.* 1875, S. 599. 618; Ginsburg I, S. 604. 605; III, S. 22 ff. In Betreff des Codex זנבוקי vgl. *Prolegg.* S. 22. 23. 117; Ginsburg III, S. 22 ff. Neubauer *(Studia Biblica et Ecclesiastica* III, S. 24) denkt an eine Oertlichkeit am Tigris;

Baer (Vorwort zur Ausgabe der Bücher Josua-Richter S. VI an eine Oertlichkeit in der Provinz Rom; Gurland גנזין ישראל I, 42) nennt einen Ort זנבק neben Damaskus.

Es wäre auch der Mühe werth, die hier und da zerstreuten Nachrichten über Lesarten des R. Pinchas, des R. Chabib und anderer alter Autoritäten (vgl. *Zeitschr. f. luth. Theol.* 1875, S. 613) zu sammeln und zu sichten. Andre Pflichten und die Beschränktheit des hier zur Verfügung stehenden Raumes gestatten mir nicht, das hier in Bezug auf meine eignen Materialien zu thun.

Ich schliesse mit einigen beachtenswerthen Bemerkungen aus Bibelmanuskripten.

Cod. Tschuf. 96 sagt zu dem Verzeichniss der Helden Davids II. Sam. 23,39: „Der Schrifttext sagt: 37. Es sind aber nur 36. Wer ist denn der 37.? Joab ist nicht in der Aufzählung."

Papiercodex Tschuf. 1 (vom J. 1122) hat vor Zephanja: במחזורא רבא ולמקצת האומנים הראשונים בֿ מלין באוריתא דגש ורפי באות אחד ונהג אהרן בן אשר ורץ אחריהם ונקד בספרים המוגהים והבדוק שלו והם וַעְיַרֵם (Gen. 32,16), יִיָּרֶה (Ex. 19,13). חפש בספרים שלו תמצא אותם כך. אם תאמר הנקוד ממשה אי זה מהם נקד? והמשכילים יבינו — Der Verfasser dieser Worte erkennt, dass Dagesch und Raphe bei demselben Buchstaben Eines Wortes nicht gleichzeitig anwendbar sind, also Kombinirung zweier Aussprechweisen vorliegt; er findet eben darin einen Beweis, dass die Punktation nicht von Mose herrühren könne. Zur Sache vgl. *Dikduke ha-t^eamim*, Einl. S. XXXVIII f. Die schon von Ben Naphtali als Autorität angeführte Bibel-Handschrift Machazora rabba wird, soweit ich bemerkt habe, in 18 Codices Tschuf. citirt, vgl. auch Ginsburg I, S. 611ª; III, S. 25ª. 26ª. 28ª. 36ª.

Papiercodex Tschuf. 2 zu Sprüche 13,15: שֵׂכֶל טוֹב לְכֹל־עוֹשֵׂיהֶם (תהלים ק"א), שֵׂכֶל־טוֹב יתן־חן (משלי י"ג). למה אילו הטעמים משונים? וזה פירוש בשביל מעשים הוא טוב לו יעשה ויאריך חיים, בין תבין. — Baer setzt auch Spr. 13 Munach zu שכל.

The eleventh chapter of the Book of Daniel

by

Rev. Dr. Benjamin Szold (Baltimore, Md.)

הבן להלז את־המראה! (דניאל ח, ט"ו)

A) Introduction.

This chapter throws light upon the entire book, and removes its mysteriousness. Its first words, "Now the truth will I tell thee", seem to be addressed to the reader as well as the author. To Daniel, into whose ear the angel whispered them, they meant: Thou wilt now obtain a distinct statement of what before was shown thee mystically and symbolically, in dreams and visions. To the reader, the author, whose mouthpiece the angel was, meant to say: Now the purpose of the representations in this composition will be made clear to thee.

The chapter is an epical survey of the sovereignties successively dominant in Judæa subsequent to the downfall of the Babylonian monarchy. In turn the stage is occupied by the Persian and the Greek monarchy, and by the contemporaneous dynasties, the Seleucidæ and the Ptolemies, and we pass in review their incessant contests and the suffering entailed upon Judæa, until Antiochus Epiphanes, the last Seleucidan tyrant of the Jews, vanishes from sight.

The issue of these complications, happy for Judæa, was of such imposing grandeur that it suggested itself to the imaginative intelligence as the fittest theme for poetic elaboration. "It is a high inspiration to be the neighbor of great events", says Lowell. The author of the book of Daniel was the neighbor not of merely great, but of marvellous events. The times were out of joint, calculated to unhinge men's minds and unsettle their faith. Little Judæa was wholly at the mercy

of the Syrian ruler, whose policy it was to make it uniform with the other provinces of the empire.

A traditional prophecy promised that Israel's pristine glory would be restored at the appointed time, but it appeared as though it would never be fulfilled. Antiochus Epiphanes made his power painfully felt, and Judæa groaned under his iron rule. Apostates there were who supported his policy, so that, in his measures for paganizing Judæa, he could venture so far as to place the Roman idol, Jupiter Capitolinus, in the sanctuary at Jerusalem. Consternation seized the people. They were in despair, many grew sceptical, and most of them submitted. Only a minority led by the heroic Maccabees plunged into a hazardous war, from which they emerged triumphant.

These marvellous phenomena forced upon the attention of the thoughtful observer problems of profound importance:

I. The protracted humiliation of Judæa despite the current prophecy. How was it to be accounted for? True, the righteous cause triumphed finally, yet the problem remained, and urgently appealed to speculative reason for solution. Why had it been suppressed for so long a time?

II. Furthermore, was it not remarkable that, in spite of the unfavorable signs of the times, some in Judæa did not yield to the tyrant's decree, and risked life itself for a cause apparently forlorn? Why could neither threats nor inducements make them faithless? Why could they not be brought to give up the ancestral belief in a Supreme Being who seemingly had forsaken them, although the temptation to embrace the belief of the powerful and prosperous was strong? What is the root of the spirit of martyrdom?

The author found the solution of these problems in the depths of his contemplative mind. He was inspired to his magnificent composition, in which his solution is artistically moulded into facts, dreams, and visions pregnant with enlightening thoughts. Truth, his facts, dreams, and visions tell us, is instinct with life indestructible. No earthly power, not the most gigantic, not one commanding vast fortunes and venal hosts, can eradicate it from its native soil — from hearts true to God and themselves, and from the spot consecrated to the propagation of truth until a time when it has

spread over the whole earth, and taken root in the hearts and minds of all men. The poetical figures of his book furthermore proclaim that truth is possessed not as an external acquirement which can be given up without injury to one's inner nature, but as an inalienable, essential element of life. The author so completely identifies himself with the cause of truth, that without it existence is an impossibility. Chananya, Mishael and Azarya, Daniel's companions, say to Nebuchadnezzar: We would rather die than deny our God in heaven, even though it should not please Him to save us from the fiery furnace (Daniel, III, 16—18). The man of truth is sure that at some time, near or remote, the sceptre will be wielded by the true belief. In the end tyranny will be put to shame, and the rule will return to the righteous. Lastly, the book teaches that it is an organic law of God's government to educate the human race and lead it to higher moral and religious conceptions. This law makes all strangeness in human history clear. Men undergo trials that their sincerity as devotees of truth and the true belief may be tested, that hypocritical votaries may be wiped out of existence, and that the pure and upright may in the end appear on the scene, they, and they only, being the fit instruments for the execution of God's eternal plan — the establishment of His kingdom on earth.

These truths the author derived from the events surveyed in the eleventh chapter, and strongly stirred by them he could not resist the impulse to give them poetic expression. To relate them retrospectively, from an historian's point of view, would make them no more effective than other historical instances. No doubt their marvellousness would awaken astonishment, but they would not yield the lofty teachings perceived by the large, open mind of the author. They must be bodied forth in a composition pervaded by the exalted spirit characteristic of heaven-born poetry. It was a revelation that the author read in the history of his times. He was filled with truths of world-wide import, whose adequate presentation requires poetic expression of the highest order. They transcend common experience, and are best conveyed by pictures transcending common experience.

History repeats itself. Who knows but what the Macca-

bees themselves may degenerate, and times again become perilous and trying to Israel? Then only a full appreciation of the great significance of the Maccabean epoch will sustain the sufferers. Therefore, the author thought best to present the survey prospectively, from the standpoint of a seer of the past. It has to appear in the garb of prophecy.

Whom shall he choose for that purpose? One of the prophets of old? That would stamp his utterances as a lie, and he did not believe that the end justifies the means. Truth is perpetuated by truth. He deemed it best to choose not a prophet, but one filled with the spirit of a prophet. Such an one is the martyr. His soul is illumined by the divine light of prophecy presaging the domination of truth. Looking back over the ages to find the one suited for his purpose, the author discovered him at the end of one, and the beginning of another, critical period in the history of the nation, marked by the downfall of the Babylonian monarchy and Israel's restoration to his land under new complications. Had not a prophet of old testified to Daniel's supreme wisdom? Ezekiel said that to him no mystery was unfathomable (Ezek., XXVIII, 3). Moreover, Daniel's character seemed to the author a reflection of Joseph's in Egypt. Both attained to the highest position at foreign courts, yet preserved their fidelity to inherited principles.

Furthermore, Shinear suggests such thoughts as inspired the poet. There, as we read in Genesis, XI, 1—9, it was first made manifest that what is wrought for man's aggrandizement cannot abide, creates only disorder and confusion.

Above all, had not Daniel evinced the same spirit of martyrdom as the Maccabees? Were not the Babylonian monarchs prototypes of Antiochus Epiphanes? Thus Daniel is best fitted to give utterance to the inspiration drawn from the history of the period.

As for the plan pursued by the author — the book contains tales, dreams, and visions, and a presentation of some prominent historical facts. They are couched in the Hebrew and Aramaic dialects, intermingled with numerous exotic words, and passages culled from various books of the Scriptures, also elliptical phrases, assonantal sentences, and rhymed verses with intervals between the rhymes. This mixture is to be

regarded, not a blemish, but an artistic contrivance. In no other way could the coalescence of form and matter, the characteristic of good style, have been reached. Fully conscious of what he was doing, the author created this style for his purpose. The whirl and tumult of the period were to be reflected in the composition. This is one of the charms of the book. Though at first it may be somewhat confusing, a little effort on the reader's part will reveal the system pursued.

The opening verses of Isaiah XLVI offered the author a framework for his great pictures:

Bel sank when Nebo became weakloined.
Were their idols to pass over to the beast and the cattle,
(What is lightly carried by you becometh burdensome
unto exhaustion,
When loaded upon one)
They would all become weakloined, and sink.
They cannot save the load,
And they themselves will go into captivity.

The book of Daniel is an elucidation of the terse suggestions of this poetic passage. As will be shown presently, the book consists of two parts: the first contains the ultimate fate of Nebo and Bel, the cherished deities borne with devotion, fondled, and caressed by the Chaldeans during the prosperous times of the Babylonian monarchy. Nebo is represented by the weakloined Nebuchadnezzar, and Belshazzar, or whatever the last king might have been named, represents Bel. The second part illustrates the burdensome charge laid upon "the beast and the cattle", *i. e.*, the nations succeeding the Babylonian monarchy as world-empires, which failed to obey the prophetical exhortation in Isaiah, XLV, 22, immediately preceding the above passage: "Look unto me (saith God), and be ye saved all the ends ot the earth, for I am God, and there is none else." They deemed it a wise policy to tolerate the deities of the conquered, and thus they had to stagger under a burden which finally crushed them. In the train of false gods come vainglory, greed, sensuousness, enervation, utter lack of spirituality. They could not keep the rule entrusted to them, and men appeared on the scene who verified the prophetical words: "Of me it will be said, Only he that

seeks righteousness and strength in God, will come to Him, and all that are incensed against Him shall be ashamed. In the Lord shall the seed of Israel be justified and shall glory" (Isaiah, XLV, 24—25).

The book is divided into two parts (I, 1—6, II, 7—12). The first, from the second chapter to the seventh inclusive, is written in Aramaic, while the introductory chapter is in Hebrew. This part is a series of narratives. The second division, from the eighth chapter to the end, is written in Hebrew, while its introduction, the seventh chapter, is Aramaic. This part contains Daniel's dream, visions, and predictions communicated by the angel Gabriel.

The first chapter introduces Daniel as one of the captives brought by Nebuchadnezzar from Jerusalem to the land of Shinear, and describes him as a youth so talented that the king has him trained for court service. Faithful to the inherited customs of their people, he and three companions intrepidly declare their refusal to eat of the king's food, since it is forbidden by the Law. His character appears in all its elevation in the following chapters, which give proofs of his rare courage and extraordinary wisdom. He knew the temper of tyrants, their haughty ambitions, their habitual thoughts, and haunting terrors. His insight into their characters enabled him to divine and interpret their dreams, and when a tyrant, in the midst of wild carousal, fancied that he saw a hand writing on the wall, he at once comprehended that it meant the tyrant's doom.

In the sixth chapter Daniel manifests the spirit of a martyr. He prefers the dangers of a lion's den to desertion from his standard of religiousness — worshipping his Maker thrice daily.

In the introductory chapter of the second part a dream of Daniel's is related, which is a reflection of his yearning for the restoration of Israel's glory. In his dream he sees beasts trampling upon his nation, but they are crushed, Israel survives, and is seated on the throne to rule over men in the name of God.

It is noteworthy that the first chapter, introductory to the Aramaic portion is Hebrew, while the seventh, introductory to the Hebrew portion, is Aramaic. This peculiarity

indicates the poet's motive for using two languages. He gives us to understand that the narratives of the first part originated in the land where Aramaic is the language of the people. He cannot vouch for their actualness, yet he incorporates them into his book, because the higher thoughts embodied fit them for his poetic purpose. What matters it to the poet whether or not his materials are facts, if they afford him the proper shapes for his lofty conceptions? While the historian details what has happened, the poet represents what should, and at sometime, must happen. These narratives, in his estimation, prefigured the Maccabean times and all the idealistic thoughts they inspire, and as they had reached him in the Aramaic language, he reproduced them in the same.

In the eighth chapter, Daniel sees with open eyes what had been revealed but dimly in the dream of the night. The scenes and sights of nature surrounding him inspired his meditative mind to a vision of his people's destiny. But as this vision showed him, if not as at first mystically, still only by symbols, what he was eager to see, it could not tranquillize his deep agitation. He, therefore, struggles (Chaps 9 and 10) for a fuller and clearer comprehension of the divine decrees concerning his nation's ultimate fate. The angel Gabriel comes to his rescue, and partly lifts the veil spread over the future. But his heart yearns for a distinct knowledge of all that is to happen to his people in the long run of time. He resorts to prayer, which is a key to heaven. He says to himself: Perchance if I pour forth my soul in some of the fervent prayers framed by the great of my nation, I may find the right key to the portals of heaven. He is heard; the angel Gabriel once more appears to him, and promises to show him distinctly what he has hitherto seen in mere outline. Then follows the eleventh chapter with its presentation of all the events to precede the complete realization of the prophecy treasured by the national memory.

The gradations through which the ideal passes in its transformation into the real — dream, vision, fact — is one of the poet's most effective feats. It is a fine picture of the evolution of higher ideals from their first to their ultimate stage. Conceived in the dark recesses of the heart, they emerge into the dim shadows of revery, then present themselves to

the mind in things of nature until they are recognized as verities, and finally become powerful factors in shaping the affairs of men. And how dramatically these stages are presented here! The relation between the epical survey of facts on the one hand, and the dream and vision in the foregoing chapters on the other, is similar to that between the play proper and the pantomime preceding it in the performance of the ancient Greek drama. Were I not in danger of overstepping my limits of space, I shoul dyield to the temptation to analyze the crowning part of the book, the twelfth chapter. and explain the numbers which the commentators known to me consider riddles awaiting the ingenuity of an Oedipus. But I cannot refrain from mentioning the two angel voices whose queries and answers are overheard by Daniel. The reader also hears two angel voices — the voice of the poet of Maccabean times, and that of Daniel, the Babylonian martyr. They are the voices that sound throughout history Every present asks the past for the fate of the future. It asks, when will all strangeness in the history of mankind end? When will the hope harbored by diviner natures become a verity?

Thus the book of Daniel, written not in words, but in figures and images, is a poetical monument of the Maccabean wars and triumphs. Besides, it expounds the profoundest philosophy of history. The peculiar historical processes that confound and lead astray many minds are set into a clear light. They are shown to be necessary processes of purification, instruments for the advance of mankind to moral and religious perfection. On the whole, the march of history tends to effect the spiritual welfare of the human race.

To proclaim this is Israel's mission. In the end the prophecy of Israel will be perfectly realized, and God will be king over the whole earth.

B. Critical Analysis of the Text.

I.

וְעַתָּה אֱמֶת אַגִּיד לָךְ׃ And now the truth will I tell thee:

2. This sentence is in connection with the last two

verses of the preceding chapter. The angel said to Daniel: "Knowest thou wherefore I am come unto thee?" (Not to promise immediate help.) "For, were I now to fight with the guardian spirit of Persia, I would hardly emerge triumphant from the contest, before the guardian spirit of Greece would come." (Greece would take its turn.) "But I will tell thee what is noted down in the book of truth." — Truth means the ideal which he who holds the reins of government must aspire after to be fit to control permanently the affairs of men. This is to be made manifest in the following representation of the powers to whom the opportunity of proving their worthiness will be granted.

הִנֵּה־עוֹד שְׁלֹשָׁה מְלָכִים עֹמְדִים לְפָרַס — Behold, there will stand up yet three kings to Persia,

Cyrus will be followed by three rulers, Kambyses, Pseudo Smerdis, and Darius, none sufficiently individual to deserve the author's characterization; he therefore groups them together in the present tense of the verb, עֹמְדִים.

וְהָרְבִיעִי יַעֲשִׁיר עֹשֶׁר־גָּדוֹל מִכֹּל — And the fourth will obtain greater riches than all. *Xerxes*

Their successor Xerxes will be richer than all, implying that his predecessors were also rich, but not to an extent sufficient to show that opulence unfits a ruler to promote the spiritual welfare of the governed people.

וּכְחָזְקָתוֹ בְעָשְׁרוֹ — But since with him strength will rest upon his riches,

יָעִיר הַכֹּל אֶת מַלְכוּת יָוָן — He who stirs all will stir up the realm of Greece.

וּכְחָזְקָתוֹ denotes established power. Cf. II Chron., XII, 1. Xerxes will hold that wealth constitutes established power, making it evident that Persian rule did not conform to the principle laid down in the book of truth above.

יָעִיר is to be repeated; יָעִיר אֶת מַלְכוּת יָוָן. Cf. Ex., XX, 16; Numbers, XXII, 32; Isaiah, XLI, 24. Elliptical sentences, as well as such as contain apocopated or defective terms, and shortened forms marked by the Massorah, are dependent. The thought is completed in the next sentence.

וְעָמַד מֶלֶךְ גִּבּוֹר And a mighty king will arise:

3. The Macedonian monarch Alexander the Great will appear on the scene — great because of his extraordinary heroism. A new motive is tested in him. The גִּבּוֹר follows the עָשִׁיר — The poet overleaps the whole series of Xerxes' worthless Persian followers, for he deals, not with men, but with motives. Not to write history was his aim, but to unfold the picture of the various systems of government to be tried before the promised new era.

וּמָשַׁל מֶמְשָׁל רָב And he might rule with a lasting dominion,
וְעָשָׂה כִּרְצוֹנוֹ But he will act according to his pleasure.

מֶמְשָׁל רָב — This phrase is coined after a sentence in Isaiah (IX, 6) concerning the reign of Hezekiah: The rule will be given to one who will cause the government to last — לְמַרְבֵּה הַמִּשְׂרָה — inasmuch as he (Hezekiah) will prepare the throne of David, and prop it with judgment and righteousness, anticipating the poet's conclusion that only he who like Hezekiah supports his throne with judgment and righteousness is fit to rule. כִּרְצוֹנוֹ is plene to indicate the adversative meaning of Waw in וְעָשָׂה. Cf. verses 16 and 36.

וּכְעָמְדוֹ And hardly will he have gained his stand,
תִּשָּׁבֵר מַלְכוּתוֹ When his realm will be shattered.

4. Alexander died soon after he had reached his ambitious aim, at the very zenith of his glory. His great empire became the inheritance of four of his generals.

וְתֵחָץ לְאַרְבַּע רוּחוֹת הַשָּׁמָיִם And let it be divided toward the four winds of the heavens,
וְלֹא לְאַחֲרִיתוֹ And not left to his posterity,
וְלֹא כְמִשְׁלוֹ אֲשֶׁר מָשָׁל Nor be it ruled as he ruled.

A division of the vast empire into smaller communities would secure their independence. The centralizing aims of the mighty sovereigns that held sway over Judæa imperilled its independence.

כִּי תִנָּתֵשׁ מַלְכוּתוֹ	But may his empire be plucked to pieces,
וְלַאֲחֵרִים מִלְּבַד־אֵלֶּה	And left to others besides these!

Besides the four generals alluded to above.

II.

5. From here to the end of the chapter the attention is directed exclusively to two lines of Alexander's inheritors, the Ptolemies and the Seleucidæ. Their reign especially affected the fortunes of Judæa, situated between the countries ruled over by the two dynasties

The Ptolemies established the Egyptian monarchy (312 B.C.E.) and soon after (306 B.C.E.) the Seleucidæ the Syrian. They were in constant conflict with each other about the supremacy over Palestine, the Seleucidæ being the more aggressive.

It will facilitate the understanding of the following passages, which allude to one or the other of the rulers of these two dynasties, to have in mind their succession down to the Maccabean crisis:

Ptolemies	Seleucidae
1. Ptolemy (I) Soter	1. Seleucus Nicator
2. Ptolemy (II) Philadelphus	2. Antiochus (I) Soter
3. Ptolemy (III) Euergetes	3. Antiochus (II) Theos
4. Ptolemy (IV) Philopator	4. Seleucus Callinicus
5. Ptolemy (V) Epiphanes	5. Seleucus Cerau-nus, Antiochus (III) the Great — sons of Seleucus Callini-cus
6. Ptolemy (VI) Philometor	6. Seleucus Philopator
	7. Antiochus (IV) Epiphanes.

Seleucus Nicator fled from Macedonia to Egypt, where he was protected by Ptolemy, the ruler of the kingdom of the south. He obtained the command of his patron's army, and with the help granted him, he founded the kingdom of the north. Seleucus Nicator's aim was to gain supremacy over Palestine, and he ungratefully waged war with the king of the south.

Ptolemy Soter

וְיֶחֱזַק מֶלֶךְ־הַנֶּגֶב — And if the king of the south were strong

Seleucus Nicator

וּמִן־שָׂרָיו? — Could one of his officers be so?

Ptolemy, the inheritor of a part of Alexander's empire, fell heir to naught of his heroic spirit. He blundered in permitting his *protégé* to become an independent sovereign, and he soon discovered that he had nursed a venomous snake in his bosom. Read: וּמִן־שָׂרָיו וְיֶחֱזַק?

וְיֶחֱזַק עָלָיו וּמָשָׁל — But were he to prevail over him and rule,

מֶמְשָׁל רַב מֶמְשַׁלְתּוֹ — His dominion would be a lasting dominion.

The Ptolemies were on the whole characterized by love of peace and zeal for the cultivation of art and science. Under their reign in Palestine, which lasted until the end of the third century before the common era, Judæa's religious independence was left intact.

Ptolemy Philad. Antioch. Theos

וּלְקֵץ שָׁנִים יִתְחַבָּרוּ — In the course of time, indeed, they will ally

Berenice

וּבַת מֶלֶךְ־הַנֶּגֶב — And the daughter of the king of the south

תָּבוֹא אֶל־מֶלֶךְ הַצָּפוֹן — Will join the king of the north,

לַעֲשׂוֹת מֵישָׁרִים — To establish balance of power,

וְלֹא־תַעְצֹר כּוֹחַ הַזְּרוֹעַ — And the arm will exert no violence;

וְלֹא יַעֲמֹד — But he will not persevere,

וּזְרֹעוֹ — And his arm will assert itself

וְתִנָּתֵן הִיא וּמְבִיאֶיהָ — (Though she be delivered up, and they that brought her,

וְהַיִּלְדָהּ וּמַחֲזִקָהּ — And he that begat her, and whatever upholdeth her)

בָּעִתִּים — In the periods to come.

6. Ptolemy II gave his daughter Berenice in marriage to Antiochus II, expecting thereby to stay further hostilities — the second diplomatic blunder made by the king of the south. Equilibrium was maintained for only a short time. The "arm" of the king of the north again made itself felt,

and the sacrifice of the king of the south was for naught. The cruel fate of Berenice and her infant son who were put to death by Laodicea, the first wife of Antiochus Theos, divorced when he married Berenice, furnished the cause for a renewal of hostilities.

וְלֹא־תַעֲצֹר כּוֹחַ — Cf. I. Sam., IX, 17; II. Chr., II, 1; XII, 20. כּוֹח — Cf. Eccles., IV, 1. זרוע denotes the sum total of a ruler's forces. וזרעו supply תעצר כוח, and connect with בעתים, the intervening clauses being parenthetical.

וְעָמַד מִנֵּצֶר שָׁרְשֶׁיהָ כַּנּוֹ	And when an offshoot of her roots arises to his place, *Ptolemy Euergetes*
וְיָבֹא אֶל־הַחַיִל	And, as soon as he commandeth the army,
וְיָבֹא בְּמָעוֹז מֶלֶךְ הַצָּפוֹן	Marches to the very stronghold of the king of the north, *Seleucus Callinicus*
וְעָשָׂה בָהֶם וְהֶחֱזִיק	And strives, by means of their support, and prevails,
וְגַם אֱלֹהֵיהֶם עִם־נְסִכֵיהֶם	And carries even their gods, together with their priests,
עִם־כְּלֵי חֶמְדָּתָם כֶּסֶף וְזָהָב	With their goodly vessels of silver and gold,
בַּשְּׁבִי יָבִא מִצְרָיִם	As booty to Egypt,
וְהוּא שָׁנִים יַעֲמֹד מִמֶּלֶךְ הַצָּפוֹן	Yet as for years he will stand off from the king of the north,
וּבָא בְּמַלְכוּת מֶלֶךְ הַנֶּגֶב וְשָׁב אֶל־אַדְמָתוֹ	The latter will invade the realm of the king of the south until he dies,
וּבָנָו יִתְגָּרוּ	And his sons will arm themselves, *Seleucus Ceraunus & Antiochus the Great*
וְאָסְפוּ הָמוֹן חֲיָלִים רַבִּים	And gather a throng of numerous troops,
וּבָא בוֹא וְשָׁטַף וְעָבַר־	And one will go to and fro and overflow and pass on- *Antiochus the Great*
וְיָשֹׁב וְיִתְגְּרוּ עַד־מָעֻזּוֹ׃	Will he then again carry the war to his stronghold?

7—10. Ptolemy Euergetes was the brother of Berenice, an offshoot from the same roots as herself. מנצר שרשיה is an expression similar to Isaiah's (Isaiah XI, 1), applied by

him to Hezekiah. Ptolemy Euergetes, as his surname implies, was of a gentle, justice-loving disposition, and therefore comparable with the author's ideal Hezekiah. He will avenge the murder of his sister, and war upon Seleucus Callinicus, and be victorious. But as he will rest satisfied with rich booty, and give the king of the north time to rally, the latter will continue to invade the kingdom of the south until his death, and his sons, Seleucus Ceraunus and Antiochus III, will continue the war. Antiochus will flood the land of Egypt with his troops. Will the king of the south, weakened by continual onslaughts, be able to carry the war to the capital of the king of the north? The king of the south made his third blunder in not following up his victory over the king of the north.

The close connection between the sentences in this passage accounts for the ellipsis in the first sentence — בנו instead of על בנו — and for all the anomalies marked by the Massorah.

אל־אדמתו — Cf. Psalm CXLVI, 4. ובנו יהגרו indicates that warring upon Egypt was a traditional policy with the Syrian rulers, inherited from the founder of the monarchy. What the predecessors left undone, the successors had to complete. For this reason no name is mentioned. The contestants are merely the "king of the north" and the "king of the south." The war did not depend upon the warlike character of the chance occupant of the throne. Centralization, for the effecting of which absolute control over Palestine was deemed necessary, was left by Seleucus Nicator as an inheritance. The way to Palestine from Syria led through Egypt; the Egyptian monarch had to be overcome first, and a successful war with Egypt would compel its monarch to recognize the authority of the Seleucidæ over Palestine.

וְיִתְמַרְמַר מֶלֶךְ הַנֶּגֶב	True, the king of the south will become incensed,
וְיָצָא וְנִלְחַם עִמּוֹ עִם־מֶלֶךְ הַצָּפוֹן	And go forth and fight with him, with the king of the north,
וְהֶעֱמִיד הָמוֹן רָב	And even if the latter marshalled a great multitude,

וְנִתַּן הֲמוֹן בְּיָדוֹ	It would be delivered into his hand.
וְנִשָּׂא הֲמוֹן	But though the multitude is carried off,
יְרוּם לְבָבוֹ	And though, his heart being haughty,
וְהִפִּיל רְבָאוֹת וְלֹא יָעוֹז	He causeth tens of thousands to be slaughtered and obtaineth no victory,
וְשָׁב מֶלֶךְ הַצָּפוֹן וְהֶעֱמִיד הָמוֹן	The king of the north will again draw up a host,
רַב מִן־הָרִאשׁוֹן	Even more numerous than the former,
וּלְקֵץ הָעִתִּים שָׁנִים יָבוֹא בוֹא	And, unto the end of time, will move to and fro for years,
בְּחַיִל גָּדוֹל וּבִרְכוּשׁ רָב	With a great army and with great riches.

11–13. Though the king of the south (Ptolemy IV) should not stand by idle, and should succeed in repulsing the assailant, yet the haughtiness of the king of the north will not permit him to give up, until he has turned the issue of the war in his favor, though it cost him thousands of men. What are men to a haughty king? Nothing but tools for the execution of his ambitious aims.

ונשא is generally synonymous with רם, but here it has the same meaning as in ונשא כל אשר בביתך (Isaiah, XXXIX, 6). The pleonastic Waw in ירום, as marked in the Massorah, emphasizes the word, and the Yod instead of a Waw at the beginning shows that it is not co-ordinated with the preceding clause. The enemy will come בְּחַיִל גָּדוֹל for military, וברכוש רב for diplomatic purposes.

וּבָעִתִּים הָהֵם רַבִּים יַעַמְדוּ עַל־מֶלֶךְ הַנֶּגֶב	And in those times many will rise against the king of the south,
וּבְנֵי פָּרִיצֵי עַמְּךָ יִנָּשְׂאוּ	And the turbulent among thy people will mutiny,
לְהַעֲמִיד חָזוֹן וְנִכְשָׁלוּ	(To substantiate the prophecy — wherein they will fail —)

וְיָבֹא מֶלֶךְ הַצָּפוֹן	And the king of the north will come,
וְיִשְׁפֹּךְ סוֹלְלָה	And will throw up a rampart,
וְלָכַד עִיר מִבְצָרוֹת	And if he captures but one of the fortified cities,
וּזְרֹעוֹת הַנֶּגֶב לֹא יַעֲמֹדוּ	Then the forces of the south will not endure,
וְעַם מִבְחָרָיו	And there will be a nation of his chosen ones,
וְאֵין כֹּחַ לַעֲמֹד	And no strength to withstand.

14—16. At some time during the period of his constant inroads, circumstances will arise, which will further his cause essentially. The nations in Egypt will rise against their monarch (Ptolemy V), and will be joined by rebellious Jews, who will think that the time has come for the realization of the current prophecy, the attitude of Antiochus the Great being friendly towards the Jews.

עיר מבצרות means עיר מערי מבצרות. The apodosis is וזרעות הנגב לא יעמדו — Cf. Habakkuk, I, 10.

III.

וְיַעַשׂ הַבָּא אֵלָיו כִּרְצוֹנוֹ	And oh! that the invader would then do after his will,
וְאֵין עוֹמֵד לְפָנָיו	And, there being none to oppose him,
וְיַעֲמֹד בְּאֶרֶץ־הַצְּבִי	Would take his stand in the land of the glory,
וְכָלָה בְיָדוֹ	And get it completely into his hand,
וְיָשֵׂם פָּנָיו לָבוֹא בְּתֹקֶף כָּל־מַלְכוּתוֹ	And set his face to come with the force of all his kingdom.
וְיָשָׁרִים עִמּוֹ וְעָשָׂה	Then even the upright would side with him, and he would accomplish.
Cleopatra to Ptolemy Epiphanes וּבַת הַנָּשִׁים יִתֶּן־לוֹ לְהַשְׁחִיתָהּ	But he will give him the princess to her ruin;

וְלֹא תַעֲמֹד וְלֹא־לוֹ תִהְיֶה — She, however, will not stand on his side, neither be for him.

16—17. Since Antiochus is successful, let him carry his cause to the end. In the beginning the war was not to be approved of, but as "he came to him" — הבא אליו — and has succeeded thus far, it would be well to have the difficulties settled once for all. The author here anticipates the future. The successors of Antiochus the Great will be worse than he. However, he prefers to compromise by sacrificing his daughter Cleopatra's future. Berenice's fate should have cautioned him against this course, which the author indicates by להשחיתה. Thus kings are: they imperil their daughters for their political interests.

וישרים עמו contrasts with ובני פריץ עמך; not only the rebellious, but even the upright will support him. ובת הנשים means ובת בית הנשים. Cf. Psalm XLV, 11, and Esther II, 3. ולא תעמד is parallel with ולא יעמד in verse 6, and directs attention to the similarity of Antiochus's blunder to that made by Ptolemy I.

וְיָשֵׂם פָּנָיו לָאִיִּים וְלָכַד רַבִּים — Let him then turn his face toward the isles, and conquer many,

וְהִשְׁבִּית קָצִין חָרְפָּתוֹ לוֹ בִּלְתִּי חָרְפָּתוֹ יָשִׁיב לוֹ — And a captain will put an end to his being disgraced without retorting; *Lucius Scipio*

וְיָשֵׂם פָּנָיו לְמָעוּזֵּי אַרְצוֹ וְנִכְשַׁל וְנָפַל וְלֹא יִמָּצֵא — And let him set his face to the forts of his land, And he will stumble, and fall, and will be found no more.

18—19. This passage describes the consequences of the above mistake. Whatever he undertakes henceforth, will lead to his ruin. He attacks the western maritime countries but there Lucius Scipio, who had been defeated by him in one encounter, not only arrests his victorious career, but compels him to retire from the scene of war under the most humiliating conditions. When he returns to the forts of his land to recruit his army, having lost his prestige, any blunder of his will be seized upon as a pretext to make away with

him. Cf. Isaiah, XXXVII, 36—38. According to the Massorah, וישם would be the correct word, since no mention has been made of his having been in the isles before. But וישב is used with the Pesik to indicate an intimate connection with the preceding verse. The idea is that he turned from Egypt, under the mistaken impression that his daughter would guard his interests there, and turned towards the isles in search of new conquests.

ולא ימצא — He who had traversed the different parts of the inhabited globe, — for where was the great warrior not to be met with? — will thenceforward be found nowhere.

Seleucus Philopator

וְעָמַד עַל־כַּנּוֹ	Then one will arise to his place,
מַעֲבִיר נוֹגֵשׂ הָדָר מַלְכוּת	Who being an exactor will cause the lustre of royalty to vanish,
וּבְיָמִים אֲחָדִים יִשָּׁבֵר	But within a short time, he will be broken,
וְלֹא בְאַפַּיִם וְלֹא בְמִלְחָמָה	Neither in single combat, nor through war.

20. Seleucus Philopator, prompted by avarice to exactions, made himself hateful, and a short time after his accession was assassinated. Cf. Isaiah, XIV, 5. ולא באפים וגו׳ Who assassinated him? He lost his life neither in a duel, nor in a war. Suspicion can fall only on the pretender to the throne. באפים, face to face; cf. I Sam., I, 5, and Prov., XXX, 33.

Antiochus Epiphanes

וְעָמַד עַל־כַּנּוֹ נִבְזֶה	Then a base one will arise to his place,
וְלֹא־נָתְנוּ עָלָיו הוֹד מַלְכוּת	Not because the majesty of kingship is put upon him,
וּבָא בְשַׁלְוָה	But he will appear inoffensive,
וְהֶחֱזִיק מַלְכוּת בַּחֲלַקְלַקּוֹת	And grasp the government through flatteries.

21. Antiochus Epiphanes will obtain the kingship, though it will not be conferred upon him by the people. This is another hint that Epiphanes was suspected of having made away with his brother. The twin words הוד והדר are here divided. Seleucus loses הדר, and Antiochus never obtains הוד.

וּזְרֹעוֹת הַשֶּׁטֶף	And that the forces of the sea
יִשָּׁטְפוּ מִלְּפָנָיו וְיִשָּׁבֵרוּ	Be swept off before him, and wrecked,
וְגַם נְגִיד בְּרִית	Together with the prince of the covenant, *Onias III*
וּמִן־הִתְחַבְּרוּת אֵלָיו	The alliancé with him notwithstanding,
יַעֲשֶׂה מִרְמָה	He will go to work with shrewdness,
וְעָלָה וְעָצַם בִּמְעַט־גּוֹי	And he will rise, and grow strong, with a small number of people.

22—23. Antiochus Epiphanes was remarkable for his cunning. Deceitfulness was more or less a feature in the characters of his predecessors; but as Xerxes surpassed all before him in riches, so Epiphanes surpassed all before him in slyness, and as it is said of Xerxes, that with him strength depended upon wealth, so Antiochus Epiphanes meant to reach the goal of his haughty endeavors through artifice.

זרעות השטף, Phœnicia and the other maritime powers. נגיד ברית, the high priest in Jerusalem (cf. Nehemiah, XI, 11). עצם is generally synonymous, and coupled with רב, while here it is followed by במעט to convey the idea of the suddenness of Antiochus's rise to power, as vividly as ונכשל ונפל ולא ימצא (v. 19 above) expresses the unexpected fall of Antiochus the Great. ועלה he rises, ועצם he grows strong, במעט גוי though only a small party sides with him. His wonderfully successful career can be explained only by his crafty ways. He was the מלך עזפנים ומבין חידות described in Daniel, VIII, 23.

בְּשַׁלְוָה וּבְמִשְׁמַנֵּי מְדִינָה	Peaceably and with the fat ones of the domain,
יָבוֹא וְעָשָׂה	He will come and strive to gain —
אֲשֶׁר לֹא־עָשׂוּ אֲבֹתָיו וַאֲבוֹת אֲבֹתָיו	What his fathers and fathers' fathers did not —
בַּזָּה וְשָׁלָל וּרְכוּשׁ לָהֶם יְבַזֵּר	Prey, spoil, and riches, to lavish upon them,

וְעַל מִבְצָרִים יְחַשֵּׁב מַחְשְׁבֹתָיו	And to garrison forts he will contrive and plot,
וְעַד־עֵת	And thereafter he will aspire for a long time.

24. Antiochus sought to win the friendship of the great, "the fat ones", in the provinces of his empire by bribery, despoiling the weak and lowly to ingratiate himself with the noble. The plan of garrisoning the fortresses of Judæa was uppermost in his mind, but its execution was deferred until so plausible a pretext should present itself that foreign powers could not interfere.

ובמשמני — cf. Isaiah, X, 16. מדינה means מדינה ומדינה, the integral provinces of an empire.

IV.

וְיָעַר כֹּחוֹ וּלְבָבוֹ	And let him stir his strength and his heart
Ptolemy Philometor עַל־מֶלֶךְ הַנֶּגֶב בְּחַיִל גָּדוֹל	To assail the king of the south with a great host,
וּמֶלֶךְ הַנֶּגֶב יִתְגָּרֶה לַמִּלְחָמָה	And if the king of the south prepares for battle,
בְּחַיִל־גָּדוֹל וְעָצוּם עַד־מְאֹד	Even with an exceeding great and mighty army,
וְלֹא יַעֲמֹד	He will not endure,
כִּי־יַחְשְׁבוּ עָלָיו מַחֲשָׁבוֹת	As many conspire against him,
וְאֹכְלֵי פַתְּבָגוֹ יְשַׁבְּרוּהוּ	And even his feasters seek his ruin
וְחֵילוֹ יִשְׁטוֹף	But he will only sweep away his host,
וְנָפְלוּ חֲלָלִים רַבִּים	And many will fall slain,
וּשְׁנֵיהֶם הַמְּלָכִים לְבָבָם לְמָרָע	And the hearts of both these kings are bent on deceit,
וְעַל־שֻׁלְחָן אֶחָד כָּזָב יְדַבֵּרוּ	And will speak falsehood at one table;
וְלֹא תִצְלָח	Nevertheless wilt thou not prosper,

כִּי־עוֹד קֵץ לַמּוֹעֵד — For a time of judgment before the fixed era will come.

25—27. The meaning of these verses is, that neither military operations nor diplomatic negotiations will further Antiochus's cause. On the battlefield, his army will be sacrificed, and numerous peoples slaughtered; sitting at the same table, Antiochus and Ptolemy Philometor, equally shrewd and crafty, will deceive each other. Antiochus will not succeed in extorting, as one of the terms of peace, the concession granting him supremacy over Palestine. Even had Philometor been inclined to come to terms, Rome, under whose protectorate Egypt at that time stood, would not have permitted them to be too favorable to the victor.

ולא תצלח — Daniel, by reason of his great solicitude for the welfare of the nation, is identified with it, and is cautioned against rejoicing over Antiochus's difficulties. Though the latter's machinations against Palestine for the moment be futile, he will in time triumph. As certainly as the predicted era of glory will be fulfilled, so certainly will it be preceded by a series of trials for Judæa, a time of judgment (cf. Daniel, IX, 19). קץ denotes the time of judgment, (cf. Ezekiel, VII) and מועד is the predicted era of glory (cf. Psalm CII, 14, and Habakkuk, II, 3).

וְיָשֹׁב אַרְצוֹ בִּרְכוּשׁ גָּדוֹל	And let him turn towards his land with great substance,
וְלִבּוֹ עַל־בְּרִית קֹדֶשׁ	And direct his heart against the holy covenant,
וְעָשָׂה־וְשָׁב לְאַרְצוֹ?	And if he succeeds, will he return to his land?
לַמּוֹעֵד יָשׁוּב וּבָא בַּנֶּגֶב־	Though he go to and fro in the south up to the appointed era,
וְלֹא־תִהְיֶה כָרִאשֹׁנָה וְכָאַחֲרוֹנָה?	Will it not be at the last as it was before?

28—29. Returning from Egypt with great wealth, Antiochus has the wherewithal to carry out his policy of winning over the lords of the province, but is that policy not fraught with danger to his own person? Will he return

to his land? Will he not fall a victim to the zeal of the patriots in Judæa?

וישב ארצו is elliptical, to indicate that its meaning will be completed by a succeeding clause, namely ישב לארצו. ועשה here, as in verses 17 and 30, requires בו to complete its meaning.

וּבָאוּ בוֹ צִיִּים כִּתִּים וְנִכְאָה	And when fleets from Chittim come, and he is in grief,
וְשָׁב וְזָעַם עַל־בְּרִית־קֹדֶשׁ וְעָשָׂה?	Will he turn and rage against the holy covenant, and achieve?
וְשָׁב וְיָבִן עַל־עֹזְבֵי בְּרִית קֹדֶשׁ	But he will turn and regard the forsakers of the holy covenant,
וּזְרֹעִים מִמֶּנּוּ יַעֲמֹדוּ	And forces will start up from him,
וְחִלְּלוּ הַמִּקְדָּשׁ הַמָּעוֹז	And they will desecrate the sanctuary, the stronghold,
וְהֵסִירוּ הַתָּמִיד	And remove the continual offerings,
וְנָתְנוּ הַשִּׁקּוּץ מְשֹׁמֵם	And set up a dumb abomination.

30—31. When all efforts made by Antiochus to advance his end fail, he concludes that his object can be reached only by the help of the treacherous faction in Judæa. On the invitation of the high-priest at the head of the Hellenistic party he sends troops to Palestine under the pretext of protecting the Hellenists, thereby producing great confusion, and furthering his plan of paganizing Judæa.

המעז — Cf. Ezek., XXIV, 25, and Judges, VI, 25, 26. והסירו התמיד ונתנו השקוץ in contrast with והסירו את בל שקוציה (Ezek., XI, 18). משומם is appropriately used by the author, who aims at the utmost compactnes, to satirize the pagan deities, while the Psalmist and the Prophets used a profusion of words for the same purpose. The Psalmist, for instance, said "They have mouths, but they speak not. eyes have they, but they see not, they have ears, but they hear not, etc." (Psalm CXV, 5, 6, 7), all of which is here expressed by one word (cf. Ezra, IX, 5).

וּמַרְשִׁיעֵי בְרִית יַחֲנִיף בַּחֲלַקּוֹת
וְעַם יֹדְעֵי אֱלֹהָיו יַחֲזִקוּ וְעָשׂוּ

And though he will win over the perverted by adulation,
The people that know their God will gather strength and strive.

32. The first clause being the protasis, the shortened form בחלקות is used.

וּמַשְׂכִּילֵי עָם יָבִינוּ לָרַבִּים
וְנִכְשְׁלוּ
בַּחֶרֶב וּבְלֶהָבָה בִּשְׁבִי וּבְבִזָּה
יָמִים
וּבְהִכָּשְׁלָם יֵעָזְרוּ עֵזֶר־
מְעָט
וְנִלְווּ עֲלֵיהֶם רַבִּים בַּחֲלַקְלַקּוֹת

And the wise of the people will give insight to many,
Still they will stumble.
To the sword, to fire, spoil, and seizure,
They will be delivered up for years,
And in their backsliding they will be helped —
Therefore a few will stumble.
And many will join them induced by flatteries.

33—34. בחרב וכו' supply נתנו (cf. Ezra, IX, 7). The gradual apostasy of the Jews is described. Despair at their misfortunes will make renegades of a few, and the blandishments of the invader will cause many to follow in their steps.

וּמִן־הַמַּשְׂכִּילִים יִכָּשְׁלוּ
לִצְרוֹף בָּהֶם וּלְבָרֵר וּלַלְבֵּן
עַד־עֵת קֵץ
כִּי־עוֹד לַמּוֹעֵד

And despite the instruction of the wise they will stumble,
To refine them, and to purify, and to cleanse,
Pending the time of the judgment,
For still the appointed time is to be hoped for.

35. These trying times will be permitted by Providence that the people may be purified by them, but the misery is not permanent. There is a prophecy concerning a new era (cf. Habakkuk, II, 3).

V.

וְעָשָׂה כִרְצֹנוֹ הַמֶּלֶךְ	And the king will do according to his pleasure,
וְיִתְרוֹמֵם וְיִתְגַּדֵּל עַל־כָּל־אֵל	And will raise and magnify himself above every god.
וְעַל אֵל אֵלִים יְדַבֵּר נִפְלָאוֹת	And utter extravagances against the God of gods.
וְהִצְלִיחַ	and yet prosper, —
עַד־כָּלָה זַעַם	Only to the time when the wrath ceases;
כִּי־נֶחֱרָצָה נֶעֱשְׂתָה	For what is decreed will be done.

36. The arbitrary rule of the king, like the tribulations of the people, will last only until God's wrath will cease from Israel. Then a new era will dawn for Judæa. כלה זעם — cf. Isaiah, X, 25.

וְעַל־אֱלֹהֵי אֲבֹתָיו לֹא יָבִין	And though he will not regard the god of his fathers,
וְעַל־חֶמְדַּת נָשִׁים	Nor those that are the delight of women —
וְעַל־כָּל־אֱלוֹהַּ לֹא יָבִין	And he will regard no god,
כִּי עַל־כֹּל יִתְגַּדֵּל	Because he will deem himself greater than all —
וּלְאֱלֹהַּ מָעוֹזִּים עַל־כַּנּוֹ יְכַבֵּד	Still he will honor the god of wars in his place
וְלֵאלֹהַּ אֲשֶׁר לֹא־יְדָעוּהוּ אֲבֹתָיו	And the god whom his fathers knew not,
יְכַבֵּד בְּזָהָב וּבְכֶסֶף	He will honor with gold and silver,
וּבְאֶבֶן יְקָרָה וּבַחֲמֻדוֹת	And with precious stones, and costly things,
וְעָשָׂה לְמִבְצְרֵי מָעוֹזִּים עִם־אֵלוֹהַּ נֵכָר	And he will safeguard the fortified castles with the strange god,
אֲשֶׁר הַכִּיר יַרְבֶּה כָבוֹד	By bestowing high honors upon them that recognize him,
וְהִמְשִׁילָם בָּרַבִּים	And he will cause them to domineer over many,

וַאֲדָמָה יְחַלֵּק בְּמָחִיר — And will distribute land as a reward.

37—39. The tyrant's soul is laid bare, and tyranny is shown to be an outgrowth of cowardice. Holding a servile attitude towards the Romans, and fearing them abjectly, Antiochus Epiphanes in turn terrorized his subjects, and disregarding the gods that were his by inheritance, and those that he had established out of deference to his wives (חמדת נשים — cf. I. Kings, XI, 7—8), he accepted the religious cult of his mighty masters.

על בנו — To propitiate the Romans, he occasionally sent offerings in honor of Jupiter Capitolinus, "in his place", *i. e.*, the city of Rome. In Judæa, however, the strange god, though he be enshrined in fortified castles, runs the danger of encountering indignities instead of honors, and it devolved upon Antiochus, if he would retain the favor of Rome, to shield him. To threaten the disobedient was inadequate. Special inducements had to be thrown out to persuade certain Judæans to pay respect to the pagan deity. Hence it came about that while על בנו he honored the god with gold and silver, in Judæa, he flattered and bribed the reverers of the god.

The form הביר is used instead of יביר and marked by the Massorah to indicate the antithesis between verses 38 and 39. To explain this would require a complete exposition of the Massoretic system, for which space is too limited.

וּבְעֵת קֵץ	And though, if during the time of judgment
יִתְנַגַּח עִמּוֹ מֶלֶךְ הַנֶּגֶב	The king of the south began war with him
וְיִשְׁתָּעֵר עָלָיו מֶלֶךְ הַצָּפוֹן	The king of the north would storm against him
בְּרֶכֶב וּבְפָרָשִׁים וּבַאֳנִיּוֹת רַבּוֹת	With chariots, and horsemen, and numerous ships;
וּבָא בָאֲרָצוֹת וְשָׁטַף וְעָבָר	And though, if he invaded lands, and overflowed,
וּבָא בְּאֶרֶץ הַצְּבִי וְרַבּוֹת יִכָּשֵׁלוּ	And entered also into the land of the glory, many would succumb.

וְאֵלֶּה יְמַלְּטוּ מִיָּדוֹ	(And would these then be delivered from his hand —
אֱדוֹם וּמוֹאָב וְרֵאשִׁית בְּנֵי עַמּוֹן	Edom, and Moab, and the capital of the Ammonites?):
וְיִשְׁלַח יָדוֹ בָּאֲרָצוֹת	And though he but stretched forth his hand against lands
וְאֶרֶץ מִצְרַיִם לֹא תִהְיֶה לְפָלֵיטָה	Even the land of Egypt not escaping,
וּמָשַׁל בְּמִכְמַנֵּי הַזָּהָב וְהַכֶּסֶף	And commanded treasures of gold and silver,
וּבְכָל חֲמֻדוֹת מִצְרָיִם	And all the opulence of Egypt,
וְלוּבִים וְכוּשִׁים בְּמִצְעָדָיו	So that Lybians and Ethiopians would be in his train;
וּשְׁמֻעוֹת יְבַהֲלֻהוּ מִמִּזְרָח וּמִצָּפוֹן	Still tidings from east and north will confound him,
וְיָצָא בְּחֵמָא גְדוֹלָה	And he will go forth in great fury
לְהַשְׁמִיד וּלְהַחֲרִים רַבִּים	To destroy and exterminate many.
וְיִטַּע אָהֳלֵי אַפַּדְנוֹ	Even though he pitch the tents of his homestead
בֵּין יַמִּים לְהַר צְבִי־קֹדֶשׁ	Between the seas on either side of the glorious holy mount,
וּבָא עַד־קִצּוֹ	He will draw near unto his end,
וְאֵין עוֹזֵר לוֹ	And none will help him.

40—45. בין ימים להר צבי־קדש — Between the seas, the Nile and the Euphrates, bounding the territory in whose centre the holy monntain is situated, an expression for the domain of a world — monarchy. Cf. Psalm LXXII, 8, and Zechariah, IX, 10. The last six verses contain no real happenings, but the consequences of certain events in case they come about. Antiochus had reached the goal of his ambition; he stood upon the height of power, and was in possession of the means to satisfy all human desires. But aware of his

unpopularity, he would be confused and maddened by tidings of an uprising in any part of his vast empire (cf. Daniel, IV, 27).

The tyrant ends forsaken by God and men (cf. Prov., XXVIII, 17). At the beginning of his career it was said of him: "He rises, and grows strong, with a small number of people", and in the end, it was said of the ruler of nations and empires,

"He will draw near unto his end,
And none will help him."

This epical representation, depicting the characteristics, passions, and motives of the worldly rulers who persistently tried to bring Palestine under their absolute dominion and pollute with pagan deities the spot consecrated to the worship of the Supreme, is a striking and beautiful illustration of how the Almighty weaves the tissue of history. The last scion of the wicked Seleucidan stock who tyrannized over the Jews, surpassing in perverseness all his predecessors, falls a victim to his own machinations. He leaves the arena humiliated, to make room for men of purity and probity, who will rule, not according to their inclinations, but according to the will of the ruler of heaven and earth. Thus Zion, the sacred spot, will be consecrated anew to its divine mission of proclaiming the word of God, that its may go forth and spread over the whole earth.

Three dynasties pass over the stage in succession: Opulence is typical of the first, and opulence brings haughtiness and madness in its train. The second is characterized by heroism, of the kind that can subdue everything except its possessor. Alexander conquered nations, but he could not acquire self-control. The third is distinguished for wisdom, but its wisdom lacks one essential — the love of justice and righteousness. Each in turn, therefore, saw the hand-writing on the wall: Mene, Mene, Tekel, Upharsin: they were weighed in the balance, and found wanting.

To sum up: the whole chapter is an amplification of Jeremiah's admonition: "Thus saith the Lord. Let not the wise man glory in his wisdom, neither let the mighty man glory in his might, let not the rich man glory

in his riches: But let him that glorieth glory in this, that he understandeth and knoweth me, that I am the Lord who exercises loving-kindness, judgment, and righteousness in the earth: for in these things I delight, saith the Lord" (Jerem. IX, 23, 24.).

On Codex de-Rossi 184

by

Rev. C. Taylor, D. D., LL. D.
Master of St. John's College, Cambridge.

In ספר דברי אבות העולם, or *Sayings of the Jewish Fathers* (1877), I announced as forthcoming a Catalogue of Manuscripts of the Text of Aboth and of Commentaries upon it, which has not yet been published. No. 170 in this Catalogue describes a manuscript from Italy, which was sent to me for examination in the summer of 1892 through the kind offices of his Excellency Count Tornielli, the Italian Ambassador in London at that time.

It was Codex 184 of the de-Rossi collection, now in the Royal Library of Parma, which was supposed to contain a commentary on Aboth by R. Meshullam ben Qalonymos of Rome.

In reality it contains a composite *Perush* on the Five Peraqim, followed by two fragments inserted to fill up blank spaces. Then come additional notes, ending בר' פי' ר' משולם, and a short Hebrew Lexicon from אבל בר' קלונימום מרומי to תפוח.

The additional notes are on Pereq III. 19, 20, according to the numbering of the Authorised Prayer Book, edited by Mr. Singer, that is to say from הַכֹּל צָפוּי to וְהַכֹּל מֻתְקָן לִסְעוּדָה

The codex is described as follows by Joh. Bern. de-Rossi in the published catalogue of his *MSS. Codices Hebraici &c.*, vol. I. p. 120 (Parma, 1803):

Cod. 184.

1. **Pirke Avoth** seu *Capitula patrum* cum *Comm.* R. Mescullam fil. Kalonymi de Roma.

2. **Anon.** *Lexicon breve heb.* chart. rabb. in 12 sec. XV.

Commentarii auctor colligitur ex verbis, quibus explicit si ea quidem, ut videntur, de expositione integri libri sunt intelligenda, *Sic exposuit R. Meseullam fil. R. Kalonymi de Roma. Finitus et absolutus.* Hunc scriptorem vix memorat Wolfius T. I p. 102, de hoc autem opere silet profunde.

Benjacob in his אוצר הספרים, No. 102 p. 458 (Wilna, 1880), follows de-Rossi in ascribing the commentary to R. Meshullam, without mention of his expression of doubt, "si ea quidem, ut videntur &c."

Rapoport accepted de-Rossi's conclusion, and even imagined that he had confirmed it. Finding the detached notes from R. Meshullam (fol. 68a—69b) in the *Aruch*, and not doubting that they belonged to the commentary, he called it R. Meshullam's and added (ערך סעד) ימיבא ממנו כבר מן הערוך. See letter I. p. 16 in *S.L. Rapoport's Heb. Briefe an S. D. Luzzatto*, ed. Eisig Gräber (Przemysl, 1885).

But I think that it will be clear to any scholar, who may (after what has been written) have the opportunity of examining the manuscript, that it ascribes to R. Meshullam only the additional notes on Pereq III. 19, 20.

These are to be found in the *Aruch*, which is referred to by name on fol. 8b of the codex.

I. The Five Peraqim.

The complete *Perush*, which reaches to the middle of fol. 67a, will be found to be a recension of a well known commentary attributed to Rashi, with considerable additions (especially in its longer notes) from the commentary of Maimonides. A detailed verification of this statement is given in my *Catalogue of Aboth Manuscripts.*

II. Minor Fragments.

1. The lower half of fol. 67a is filled up with the fable of the Ant and the Grasshopper, written in four lines, thus:

אמ׳ ליה שושפויי לאנמלתוי. הב לי מן
חטוי . אמ׳ ליה ואת בקייטא מאי עבדת.
אמ׳ ליה זמירנא. אמ׳ ליה השתא זיל
רקוד דלא אכלת מן חטוי דאנירנא בקיטוי.

On שושפוי see in Buxtorf שׁוּשִׁיבָא, *s. v.* ששב. The title of the fable in Landsberger's *Fabulae aliquot Aram.* p. 28 (Berol. 1846) is שושמנא וטיטיבום. Lewysohn, in *Zool. des Talm.*, § 391 n, p. 294 (Frankf. a. M., 1859), wrote conjecturally "שושיבא mag mit שושיפא verwandt sein", apparently not knowing that שושיפא was in actual use for a kind of *locust.* But it is so used in *Tosaphoth Chullin* 65 b, ד"ה ואלו בללי, where it is defined as מין חגב. See Kohut's *Aruch Completum* under סוסבל (1890). On the authority of Cod. de-Rossi 184 we may now add the form שושפא for מין חגב, a kind of *locust* which says זמירנא, *I was singing*, or the Greek טיטבום. Thus the τέττιξ is מין חגב. This is of interest to commentators on Ecclesiastes, since in ויסתבל החגב (xii. 5) it has been suggested that the חגב is the τέττιξ, and the objection has been made that חגב could not have that meaning.

III. R. Meshullam ben Qalonymos.

Fol. 68a—69b. Four pages of additional notes on Pereq III. 19, 20, to which rather more than three pages had been given in the *Perush* (fol. 33a—34b).

In the upper margin of fol. 68 a is written ורצוני לפרש, and then follow notes commencing: **הכל צפוי** ואית דאמרי הכל **צפון**, and ending, ולמה . . . **לסעודה, זה כינוי של מיתה** והכל מתוקן נקראת מיתה סעודה ללמדך בשנקראין בני אדם לסעודה הכל נכנסין בפתח אחד אבל ביושבין אין יושבין אלא כל אחד ואחד לפי כבודו אף בשעת פטירתו מקרה אחד לצדיק ולרשע ולענין כבוד בל אחד כפי מעשיו. **כך פי' ר' משולם בר' קלונימום מרומי.**

A later hand has added תם ונשלם.

These notes are from the Art. בעד in the *Aruch.*

No. 20 in the Catalogue quotes R. Meshullam on the סעודה, and has on the preceding page (fol. 115 a): **ואית דאמרי הכל צפון** מלמד שכל מעשיהם של בני אדם צפונין הן אצל הק' שנ' הלא הוא כמום עמדי.

The *Magen Aboth* gives הכל צפון as a reading of some of the גאונים, without mention of the name of R. Meshullam.

R. Isaac Israeli quotes R. Meshullam on the סעודה.

No. 20 is the famous British Museum manuscript which goes by the name of the *Machazor Vitry.* It has been lately

edited for the *Mekizé Nirdamim*. In the Introduction to *Dibré Aboth ha — Olam* I remarked that its title *Machazor Vitry*, "although given by S. D. Luzzatto, is inaccurate." It quotes the *Machazor Vitry* by name, and is not that *Machazor* itself.

Die Hebräer in den Tel-Amarna-Briefen

von

Dr. Hugo Winckler (Berlin).

Ich habe in meiner *Geschichte Israels*, I, S. 18 ff. eine Meinung über die in den Tel-Amarna-Briefen genannten *Ḫabiri* und deren Gleichsetzung mit den „Hebräern“ aufgestellt, für die ich die ausführlicheren Nachweise hier geben möchte.

In den von Zimmern als solchen erkannten Briefen des Fürsten Abd-ḫiba von Jerusalem *(Urasalim)* beklagt sich Abd-ḫiba wiederholt beim Pharao über seine feindseligen Nachbarn, welche ihm dem treuen Diener Ägyptens das Land wegnähmen, um es den *Ḫabiri* in die Hände zu spielen.[1]) An anderer Stelle werden diese Ḫabiri den *ḫazanûti* d. h. den ansessigen, im Besitz des Landes befindlichen Fürsten und Häuptlingen gegenübergestellt;[2]) deren Interessen mit denen des Pharao selbst gleichgesetzt werden, die also seine Vasallen sind.

Aus einer solchen Gegenüberstellung folgt, dass unter den *Ḫabiri* ein dem Fürsten feindliches Bevölkerungselement verstanden wird. Der Gedanke an die Hebräer liegt so nahe,[3])

---

[1]) No. 180 (ich citire die Nummern meiner Übersetzung, *Keilinschriftliche Bibliothek*, Bd. V), 29—31: „Diese Tat ist eine Tat der Söhne Milki-el's und der Söhne Lapaja's, welche ausliefern das Land des Königs den *Ḫabiri*“.

[2]) 179, 50—56: „Wenn ihr nicht auf mich hört, so sind alle *ḫazanûti* verloren, und der König, mein Herr, wird keine *ḫazanûti* mehr haben. Darum sorge der König, mein Herr, für die *ḫazanûti*, und schicke Truppen. Nicht besitzt noch Gebiet der König, die *Ḫabiri* verwüsten alles Gebiet des Königs“.

[3]) עברי konnte in Keilschrift kaum anders wiedergegeben werden als *Ḫa-bi-ri*.

dass er jedem aufstossen musste[1]), ich selbst habe ihn aber von Anfang an nicht auszusprechen sollen geglaubt, weil ich mir sagte, dass eine Erwähnung der Hebräer nur in den paar Jerusalembriefen undenkbar wäre, während die andern zahlreichen Schreiben, darunter solche aus den Nachbargebieten, trotz Berührung derselben Ereignisse, nichts von ihnen erwähnen. Ich dachte deshalb zunächst bei diesen *Ḫabiri* an hebr. חבר „Verbündete", gerade wie W. Max Müller[2]). Solange daher dieser Tatbestand vorlag, glaubte ich eine Gleichstellung von *Ḫabiri* und עברי durchaus zurückweisen zu müssen, und wer mehr als Buchstaben vergleichen wollte, musste das ebenfalls tun.

Nun fällt es aber auf, dass ganz in derselben Weise, wie in den Jerusalembriefen, diese *Ḫabiri*, so in den zahlreichen Schreiben (an 300) aus allen übrigen Gegenden Palästinas, vom nördlichen Phönicien (Gebal) bis herab nach dem Süden, als die feindlichen Bevölkerungselemente, welche zu fürchten seien, Leute oder Stämme (*amîlu*) hingestellt werden, deren Name stets ideographisch, und zwar GAS, SA. GAS oder GAS. SA. geschrieben wird. Hiervon ist SA. GAS die eigentliche, richtige Schreibweise, GAS. SA. nur Umstellung[3]) und GAS. Abkürzung. Einmal darauf aufmerksam gemacht, wird niemand leugnen, dass an allen Stellen, wo diese SA. GAS.-Leute genannt werden, parallele Verhältnisse vorliegen, wie in den Jerusalembriefen dort, wo die *Ḫabiri* erwähnt sind. Es würde keine Schwierigkeiten bereiten, in der Schreibung SA. GAS. ein Ideogramm für *Ḫabiri* zu sehen, wenn es nicht bereits im Assyrischen als solches mit der Lesung *ḫabatu* = plündern gebraucht würde.[4]) Danach hätte man *ḫabbâtu* „Plünderer, Räuber" zu lesen, und käme wieder auf eine appellative Bedeutung, die schon in der Vermutung *Ḫabiri* = חבר vorlag, und damit sogar noch für jene sprechen würde[5]).

---

[1]) Vgl. Zimmern in seinen Aufsätzen in *Zeitschr. für Assyr.*, VI, und *Zeitschr. des Palästina-Vereins*, XIII.

[2]) *Asien u. Europa*, S. 396.

[3]) Wie sie häufig ist in den Amarna-Briefen, so KUR, NU. statt NU. KUR. (= *nakâru*).

[4]) GAS. = *dâku*, töten.

[5]) *Ḫabiri* = Genossen = Banden, Räuberbanden.

Wenn ich trotzdem diese Erklärung aufgebe, so geschieht es aus folgenden Gründen: Zunächst spricht das häufige Vorkommen der SA. GAS. im ganzen Lande dafür, dass wir in ihnen etwas mehr als blosse Räuberbanden sehen müssen, der stete Gegensatz, in dem sie zu der ansessigen Bevölkerung gebracht werden, führt darauf in ihnen einen andern Teil der Bevölkerung zu sehen, deren Bedeutung über die von blossen Räubern hinausgehen musste. Die Verhältnisse des Orients berücksichtigend, kommen wir von selbst darauf in ihnen das zu erwecken, was wir heute „Beduinen“ nennen. Damit würden wir dann bereits ein Analogon haben, welches die Brücke zwischen der Bedeutung des Ideogramms SA. GAS. = „Räuber“ und der Vermutung *Ḫabiri* = עברי schlagen würde. Die Beduinen sind ihren Lebensverhältnissen nach überall und zu allen Zeiten Räuber gewesen. Solange ein einwanderndes Volk noch in nomadischen Verhältnissen lebt, muss sein Name daher der ansessigen Bevölkerung gleichbedeutend mit „Räuber“ sein. Das gilt von den „Arabern“, das galt in Mesopotamien von den Aramäern, als diese einwanderten,[1]) ebenso wie im Sprachgebrauch späterer Zeit „Aramäer“ so viel wie „Heide“ ist.

Das spricht also für eine Möglichkeit unserer Zusammenstellung, vorausgesetzt, dass die Schwierigkeit behoben werden kann, welche in dem Gebrauch SA. GAS = *ḫabbâtu* liegt, und wahrscheinlich gemacht wird, dass auch die Lesung *Ḫabiri* mittels der entwickelten Ideenverbindung dafür denkbar ist.

Nun hat bereits Zimmern darauf aufmerksam gemacht, dass einmal in den Jerusalembriefen[2]) sich die Schreibung *Ḫa-bi-ri* mit einem nachgesetzten KI findet, woraus hervorgeht, dass der Schreiber darin einen Volks- oder Stammesnamen, und

---

[1]) Vergl. *aḫlamû Aramaia* in den Keilinschriften, was doch wol soviel wie „aramäische Stämme“ bedeutet. Es findet sich dann auch *aḫlamû* allein, wo offenbar die aramäischen Horden gemeint sind: Tel-Am. 291. (Ein merkwürdiger Brief, dessen Absender sich nicht nennen, der aber, da ein Einverständnis der *aḫlamû* mit dem König von Babylonien an den Hof gemeldet wird, und da der Schriftcharakter rein babylonisch ist und sich von dem gebräuchlichen der phönicischen Briefe scharf unterscheidet, aus einer Stadt herrühren muss, welche mehr nach Babylonien hin lag.)

[2]) 185, 11.

kein reines Appellativum sah. Solange dieser einzelne Fall vorlag, konnte man das freilich für eine der in allen diesen Briefen so häufigen Verschreibungen ansehen, seitdem aber die Londoner Briefe veröffentlicht waren, kamen ein Paar Beweisstellen dazu, die diese Annahme zurückwiesen und zugleich in erwünschtester Weise die Vermutung SA. GAS = *Habiri* bestätigten. In diesem findet sich nämlich zweimal ŠA. GAS. ebenfalls mit einem nachgesetzten KI, wird also ebenfalls dadurch vom Schreiber als Volksname bemerklich gemacht [1]).

Ich habe dann weiter darauf hingewiesen [2]), dass die Art der Erwähnung von SA. GAS-Leuten in einem anderen Zusammenhange [3]) eine Bedeutung wie „Räuber" für SA. GAS. vollkommen ausschliesst, während durch eine Nebenstellung der *Sutî*, der voraramäischen Beduinen der syrischen Wüste es als Volksname mit Notwendigkeit erwiesen wird.

Endlich muss für die Gleichstellung mit den *Habiri* der Jerusalembriefe ihre Nennung im gleichen Sinne in unmittelbarer Nachbarschaft von Jerusalem als beweisend angeführt werden. Wenn Abd-ḫiba von Jerusalem von seinen Widersachern klagt: sie spielen das Land den *Habiri* in die Hände, und z. B. Japaḫi von Gezer [4]), Biridija von Megiddo [5]) in gleicher Weise von den SA. GAS. sprechen, so können die beiden nur gleichbedeutend sein [6]).

---

[1]) London 50 = 205, 27. SA. GAS. KI. Brief aus Gezer, und L. 60 = 230, 15. SA. GAS. [K]I, südpalästinensischer Brief, nähere Herkunft nicht angegeben.

[2]) *Gesch. Israels*, S. 19.

[3]) 144, 27 Namiawza: „ich werde zum Heere stossen mit meinen *Sutî*, meinen SA. GAS.-Leuten, meinen Streitwägen etc". Es handelt sich um Truppen, die aus *Sutî* und SA. GAS. gebildet sind. Die *Sutî* als Nomaden sind bekannt, und ihre Verwendung als *Miets-* (oder Hilfs-) Truppen ist auch sonst bezeugt. (Vergl. die Briefe von Gebal, wo Aziru oft zum Vorwurf gemacht wird, dass er die SA. GAS. zusammenbringe, und No. 64, 16. 77, 15. 100, 35, wo sie gegen die Sardanatruppen Rib-Addi's verwendet werden.)

[4]) 113.

[5]) 204. 205.

[6]) Dagegen beweist wol nichts die Schreibung SA. GAS.-tum 204, 26, sowie 216, 11—13. *(amîlûti)* SA. SA. AS (!) *amîlûti ḫa-ba-ti u (amîlûti) Šu-ti-i*. Hier werden die SA. GAS nur ausdrücklich als Räuber bezeichnet und es handelt sich nicht um eine Glosse, welche die Aus-

Wenn man die Tel-Amarna-Briefe selbst daraufhin durchliest, so wird man den besten Beweis für die Richtigkeit der Aufstellung in dem Zusammenhang der zahllosen Stellen finden, wo *Ḫabiri* erwähnt werden. Beachtenswert ist aber, dass der Nebensinn der in dem doch wol als ursprünglicher Volksname zu betrachtendem עברי liegt, insofern er den Gegensatz zwischen ländersuchendem, in der Einwanderung begriffenen Nomaden, und bereits ansessiger Bevölkerung zum Ausdruck bringt, und dadurch zum halben Appellativum wird, bekanntlich sich noch im Sprachgebrauch des alten Testamentes erhalten hat, denn „Hebräer" bezeichnet den eingewanderten Fremden im Gegensatz zum Kana'anäer, und die *Benî 'Eber* sind diejenigen Stämme, von deren später Einwanderung die Überlieferung noch lebendig war.

---

sprache des Ideogramms geben soll. Es fehlt dementsprechend auch der die Glossen kennzeichnende schräge Keil.

Addenda et Corrigenda.

Page 1, line 14, far *loco* for; page 7, line 27, beg. they *loco* the; page 16, line 19, That it was wrong *loco* That is was wrong; page 17, line 14, at *loco* as; page 27, line 13, speech *loco* speach; page 32, line 14, But if *loco* Bu tif; page 33, line 15, foreign *loco* forige; page 35, line 14, Fulfil *loco* Fulfi; page 36, line 34, meal, again *loco* meal. a gain; page 40, line 14, be *loco* he; *ibidem*, note, line 2, parallels *loco* parallals; page 41, line 16, another, *loco* anothes; *ibid.*, line 4 from bottom, changes and changes *loco* chances and chances; page 43, line 8, μετ ἄλλα *loco* μετ ἆλλα; *ibid.*, note 4 alcuni *loco* acluni [page 44, line 23 seq.: Dass die 2 B. M. 28. genannten 12 Edelsteine den Zodiacalsternen correlat sind, beweist die astrologische Tafel des Arabers Abunephi bei Kircher (*Oed. aeg.*, II, 2. p. 178); s. auch F. Nork's Ausführungen in s. *Populäre Mythologie*, Theil VII, Stuttgart, 1845, S. 172—3 und Passavant's *Untersuchungen uber Lebensmagnetismus*, S. 125 d. 1. Ausg.; page 50, line 18 seq., vgl. *Das Steinbuch aus der Kosmographie des Zakarijâ ibn Muḥammad ibn Maḥmud al-Ḳazwînî übersetzt und mit Anmerkungen versehen* von Dr. Julius Ruska (Heidelberg, 1896), 4°, 44 Seiten. G.A.K.]; page 62, line 9, Erörterungen *loco* Eröterungen; page 68, line 5, ישמעאל *loco* ישמעאן; page 76, note, line 4, *Uns al Jalîl loco Uns al Julîl*; page 77, line 28, Talcott *loco* Talcot; page 79, line 8, supply quotation marks; page 81, line 5, VI, 7 *loco* VI, I; *ibid.*, note 1, *omit* till 8; page 92, line 9, ܩܘܛܠܐ *loco* ܩܘܛܠܐ; *ibid.*, note 1, line 1, qaŭtl *loco* qaŭte; page 94, last line, are under the same usage *loco* ndseu rthe etc.; page 95, line 21, use *loco* uses; page 96, line 34, use of לֵב *loco* use לֵב; page 97, line 4, sources *loco* source; *ibid.*, line 13, use *loco* us; *ibid.*, l. 31, period of *loco* preod; page 98, line 1, be *loco* by; page 104, line 20, rhythmic *loco* rythmic; page 115, line 17, read שָׁרוּת; page 116, line 8, Solomon *loco* Salomon; page 136, line 8, Jefeth *loco* Joseph [page 145, note 1, Vgl. Poznański's *Mose b. Samuel Hakkohen Ibn Chiquitilla*, etc., Leipzig, 1895, S. 188. G. A. K.]; page 154, note, line 2, צבאם *loco* צכאם [page 168, line 18: Prof. Steinschneider holds this Midrash to be of comparatively modern date, about the XV or XVI century. The Royal Library in Berlin has also a Yemen Midrash to Esther, which Herr Buber has had copied, with the intention of editing it together with other recensions. It will probably soon be printed. A description of

the Berlin Ms. is given in Steinschneider's *Catalogue of Hebrew Mss. in Berlin*, vol. II (1897), wich leaves the press at the same time as this book. G. A. K.]; page 180, note, line 6, l'histoire *loco* l'histoir; page 194, line 17, counselors *loco* counsellors; page 198, line 25, one *loco* are; *ibid.*, line 30, by *loco* hy; page 199, line 13, נָוָע *loco* נַוַע; page 201, line 2 from bottom, out of *loco* of; page 220, line 11, occurrence *loco* occurence; *ib.*, אֲדָמָה *loco* אַדָמָה; *ibid.*, line 18, the *loco* tho; page 227, line 2, des *loco* de; *ibid.*, line 8 justifie *loco* justific; page 230, line 13, *omit* comma after futur; page 231, line 20, échappent *loco* echappent; *ibid.*, line 22, donné *loco* donnu; *ibid.*, line 23, ci-dessus *loco* ci-desus; page 234, line 13, חג *loco* הג [page 236, line 26: פוייזן. לזה העיר = טויזן 483—84 דף XXXVII חלק לפראנקל במאנאטסשריפט לאף הח' כבר — G. A. K.]; page 236, note, line 1, עי' החכ' *loco* עי' מה שכתב החכ'; page 244, note, line 1, בחלקים *loco* בתלקים; page 245, line 9, ועוד *loco* ועד [*ibid.*, line 13 seq.: כבר נדפס בשירי ר' יהודה הלוי יצאו לאור על ידי הח' הרכבי ח' II דף 164. — page 246, line 22 seq.: גם דברים האלה נמצאים במאנאטסשריפט חלק XXXI דף 72—170 — G. A. K.]; page 248, line 8, nach בחורים ist wohl zu ergänzen: על ידי [page 248, line 11: Diese arabische Paraphrase ist öfters von Steinschneider in *Hebräische Bibliographie*, IV, 49; VI, 116; XXI, 45 erwähnt. G. A. K.]; page 249, line 2, aus den *loco* den; page 256, line 3, *omit* comma after longing; *ibid.*, line 25, o'er *loco* over; page 259, line 33, book has *loco* books have; page 262, line 16, those *loco* these; page 265, line 17 of Noah *loco* Noah; page 267, line 3, *omit* comma after mystics; *ibid.*, line 14, XXXVI, 31 *loco* XXXIV, 31; page 268, line 5, Sauchites *loco* Sanchites; page 269, line 19, היש בה עץ *loco* הישבה עץ; *ibid.*, line 25, *omit* question-mark; page 274, line 1, cp. *supra*, p. 269; page 275, line 4, *read*: yet of the; page 276, line 8, See his *loco* See; *ibid.*, line 18, § 7 *loco* 7; *ibid.*, line 37, described *loco* deserted; page 277, line 3 from bottom, sent thee *loco* sent the; page 278, line 28, and I long *loco* and long; page 279, line 5 from bottom, troubles — all was *loco* troubles yet in vain; page 280, line 21, יצא *loco* יצים; *ibid.*, last line, evergreen *loco* ever green; page 283, line 26, takes *loco* take; page 286, line 6, שתתעשר *loco* שתת עשר; page 288, line 19, extolling *loco* entolling; *ibid*, line 29, Ἀμαλθείας *loco* Αμαλθείας [Some interesting notes on the etymology of this word are given by Zipser and Huebsch in Löw's *Ben Chananja* vol. VI (Szegedin, 1863), pp. 709—13; 881—84. G. A. K.]; page 289, line 12, ἐν τῇ *loco* ἐντῇ [p. 290, line 28: An interesting parallel to the passage in Schechter's *Aboth de R. Nathan*, p. 164, is to be found in a collection of curious legends published in Bagdad in 1892, under the title: ספר המעשיות, p. 43a—b, no. 69, where a discussion as to when and how to tie the *Tephillin* is recorded as follows: ראיתי במדרש הגאון רבי עזריאל ספר גדול קשור בו הרבה סודות ועניני קבלה ובתוכם היה כתוב זה המעשה וז"ל העתקה זו באה מפריש מסדרש הרב רבי שמואל ברבי אליהו ידעו כל הקהלות כי יום ד' היה שאול חנביא אמת דורש בעליית הרב רבי מנחם הורדייאסי אשרי יולדתו והרבנים יושבים לפניו ואלו הן. הרב רבי יעקב מפרואנ"סי [Provençe] והרב רבי יצחק גמשר מורמייר [מורמייז Worms ?] והר"ר מנחם והר"ר אברהם ב"ר שמואל והר"ר אהרן בן רבי יצחק והר"רם מקושביא"ה. ורבנים

אדים ודורש להם שירת הים ולסוף דרשתו שאל הר"ר יעקב הנ"ל אל הנביא ואמר לו אדון שאל מהר"ר אליהו מפריש וא"ל ר"ת היאך קושרין קשר של תפלין אם צריך לקשרו בכל יום או די בהדוק או אם צריך הדוק וקשירה והנביא קרא מיד לפניהם את מטטר"ון וכך א"ל מטטר"ון מטטר"ון רד כאן לפנינו והשיב לו מטטר"ון מה תרצה לא ארד כי משה לפניך ויראתי לירד אבל שאל מה שתרצה והשיב לך וכו'. The whole literature on Metatron in put together by Steinschneider in *Hebr. Bibl.*, XX (1880), p. 36. Arabic sources in Ms. Leyden, 1231, *Catal.*, III, 180; Goldziher in *ZDMG.*, L (1896), p. 485 (ملك المطران = מטטרון). G. A. K.]; page 293, line 3, upon *loco* oupon; page 294, line 5, *omit* comma after Satan; page 303, line 21, 11 *loco* 10; *ib.*, line 22, 12 *loco* 11; *ibid.*, line 32, after σοι· *insert* 17; page 304, line 22, after ἐπάνω *insert* 29; *ibid.*, line 2 from bottom, Βαλδὰδ *loco* Βολδὰδ; page 315, line 23, *omit* thus. 10.; page 315, line 3 from bottom, amaranth *loco* amarant; page 316, last line, ἀπηλλοσρίωθην *loco* απηλλοσρίωθην; page 317, note 1, XXV, 21 *loco* XXI, 25; *ibid.*, האכילהו *loco* תאכילהו; שנאך *loco* שונאך; *ibid.*, note 3, יסורין *loco* סורין; *ibid.*, note 6, כלבי צאני *loco* כלבי צפני; page 318, line 1, *omit* comma after each; *ibid.*, note 1, יתבישו *loco* שיתבישו; page 319, note 1. ונדרה *loco* ונדבה; *ibid.*, note 4, יתן *loco* ירן; page 321, line 3 from bottom, plagues *loco* plague; page 322, line 14, walls *loco* while; *ibid.*, note 1, קחמיקון *loco* קוסמיקון; page 323, line 4 from bottom, *insert* note 2) after air; *ibid.*, line 2 from bottom, your *loco* you; page 325, line 11, hands *loco* lands; *ibid.*, line 22, Then *loco* The; *ibid.*, note, Read: Τοῦ μεγάλου Πλουτῶνος *loco* Τοῦ μεγάλω. Read Πλουτῶνος; page 326, line 2 from bottom, arose *loco* rose; page 327, line 9, closely *loco* accurately; page 328, line 29 *omit* comma after Eliphaz; *ibid.*, note 3, ἅρματα *loco* ορματα; page 329, line 4, in the face of *loco* in view of; *ibid.*, note 2 should read: אשיב ראשון ראשון ואחרון אחרון; page 330, note 1, These words are *loco* these are; *ibid.*, note 2, אין *loco* אן; page 331, note, הזכרת *loco* הזכר את; page 332, line 17, records *loco* record; page 333, line 26, will vanish as a judgement, *loco* will announce itself; *ibid.*, line 33, skales and skins *loco* scales *(skins)*; page 334, line 29, *insert* note 5); *ibid.*, note 1, *omit* the word וחומנתם; page 335, note, των ἀλλοτριων *loco* των αλλοτριων; page 336, line 12, insert sign of note 2); *ibid.*, line 3 from bottom, doxology *loco* donology; *ibid.*, *insert as note 2:* After Job, XL, 7; page 337, note, should read: ἀρειτη = חילא צבאות [pages 292-295. There are many curious legends current in Arabic literature concerning Job in the various biographies (lives) of prophets and saints, which was a favorite topic of Moslem authors. Dr. M. Schreiner refers me, among others, to an interesting chapter in al-Tha'âlibî's well-known, but hitherto unused, work *Al-'arâ'is* (cf. his paper *supra*, p. 495, note), where many traditions and legends relating to Job are preserved. G. A. K.]; page 340, line 28, Zsidó *loco* Zzido [page 341, line 4 seq., vgl. Geiger in *ZDMG.*, XII. 544. G. A. K.]; page 343, line 8, hersetzen *loco* her se zen; *ibid*, line 10, נדבכה *loco* נדבבה [Vgl. auch D. H. Müller's *Ezekiel-Studien.* G. A. K.]; *ibid.*, last line, heisst *loco* heist; page 349, line 3, דרגתית *loco* הרגתית; *ibid.*, note, line 7, Ἀρούηρις *loco* Ἀρούηρις [page 350, note 1, vgl. auch Merx in Schenkel's *Bibel-Lexikon*, I (1869), S. 557, *s. v.* Dagon; Stark, *Gaza und die philistäische Küste* (Jena,

1852), S. 248; G. A. Barton in *Oriental Studies* (Boston, 1894), p. 108—9. G. A. K.]; page 351, line 3, וסנוק *loco* ומנוק; page 352, line 12, חייא בר *loco* הייא בר; *ibid.*, line 20, חייך *loco* הייך; אלהים *loco* אלהם [*ibid.*, note 4, Dieselbe Emendation hat auch Kohut in einem Aufsatze über Tyche (*American Hebrew*, New York 1890) vorgeschlagen; vgl. noch J. Fürst in *ZDMG.*, XLVIII. G. A. K.]; page 363, line 3 from bottom, *omit* ge- [*ibid.*, note, Jerus. Sabbath I, 4 *loco* Jerus. I, 4; vgl. noch *Massecheth Soferim*, I; Hergenröther, *Hdb. d. Krgsch.*, III, 17; page 365, line 5 from bottom, vgl. Friedmann's *Onkelos und Akylas*, Wien 1896, S. 20]; page 373, line 25, صلا صحا *loco* صلا صحا; *ibid.*, line 29 seq., s. noch. S. Fraenkel in Haupt-Delitzsch's *Beiträge zur Assyriologie*, III, 76; H. Vogelstein, *Die Landwirtschaft in Palästina zur Zeit d. Mišnâh.* I. Teil: Der Getreidebau. Berlin 1894, S. 5, Anm. 4. G. A. K.]; page 375, line 15, Krauss *loco* Kraus [page 388 ff: Dr. Neubauer's article owing to lack of time could not be properly revised. Some errors can only be corrected after a collation of the article with the Mss. in Oxford. G.A.K.]; page 388, line 24, pioneer *loco* pionneer; page 389, line 7, זכר *loco* יזכר; במקדש *loco* במקנדש; *ibid.*, note, line 2, ha-Sifruth *loco* ha-Sifroth; page 390, line 5, כלל *loco* כללי; *ibid.*, line 24, צנעה *loco* צנעת; *ibid.*, line 32, זכרונו *loco* זמרונו; line 35, *insert* period after לפניך; page 391, line 4, שבוץ *loco* שבוץ; *ib.*, line 8, תרצח *loco* תרציח; *ibid.*, line 6 from bottom, *insert* period after לעדתיך; page 392, line 19, רבותים *loco* ררותים; page 393, line 24, some words seem to be missing after the first הנ"ז על; page 394, line 9, מצות *loco* מאות; *ibid.*, line 30, ממרר *loco* ממכר; page 402, line 2, *omit* wird; *ibid.*, line 17, endgültig *loco* entgültig; *ib.*, line 31, Phinchas *loco* Phincha; page 421, note, line 9 from bottom, קענמנים *loco* קענים; page 422, line 8, T'ëen-chuh *loco* Tieu-tschuh; *ibid*, line 23, Cordier *loco* Condier [page 426, line 32: Undoubtedly the traditional designation of the Jews in China, who according to Alexander Wylie Esq., were called people of the "Indian religion" = *T'ëen-chuh-keaou.* See his instructive, but little known, paper on "the Israelites in China", in *The Chinese and Japanese Repository*, ed. by Rev. J. Summers (London-Paris), vol. I, 1863—4, pp. 13—22; 43—52. To the literature on the copper-plates are to be added the following references: Jost, *Geschichte der Israeliten*, vol. VIII, pp. 480—4; IX, 36—41; Carmoly, *Revue Orientale*, III (Bruxelles 1843—44), p. 202 seq.; Steinschneider, *Hebr. Bibl.*, III, 17; IX, 80; Zunz, *Ritus d. synag. Poesie*, 57; Ritter, *Erdkunde*, V, 594; Lassen, *Indische Altertumskunde*, IV, 924, cf. also Perles, in Graetz's *Monatsschrift*, 1860, p. 355. — In a work of Johanan Alemanno, called לקומים, still in Ms. (see Steinschneider's notes in *H. B.*, XXI, 131; literature collected in Rieger's *Geschichte der Juden in Rom*, vol. II (Berlin, 1895), p. 77, note 1), is to be found a note on the Jews in שינגלי near Cochin, written in 1504. Mention is made of their King Joseph b. Sa'âdya. Ḥajjim Franco, a Portuguese, is said to have met two Rabbis in Cochin. David Reubeni's itinerary (1522—1525) mentions (besides the half-fabulous Prester John [פיטרי נואן], about whom an extensive literature exists, and Abyssinia) Jews in India and China several times: ועמר הקאמיטנייא בתני המלך

השל אותו המלך בפני ואמר לו ארץ אינדיא וקאליקום אם יש יהודים שם. והשיב הקאפיטנייה אל המלך יש יהודים רבים אשר לא יספרו מרוב בשינגולי רחוק מקאליקום שלשה עשרה ימים ודבר למלך דברים נוראים נכבדים וגדולים מאת היהודים אשר הם בשינגולי. השאל לו המלך גם כן אם שמעת שיש ליהודים מלכים והשיב למלך כי יש עליהם ולהם מלכים השרתים אשר היו בפני היהודים וגם בעל לשון עדב שמעו כל אלה הדברים והם דברו לי הכל.

Cf. Neubauer's edition of this itinerary in *Mediaeval Jewish Chronicles*, II (Oxford, 1895), pp. 152, 160, 173, 178–9, 182—3, 187 etc. The physician Tobia Kohen also travelled in Cochin: see Zunz, *Gesammelte Schriften* I, 192. A chapter in a Dutch book of travels, entitled: *Itinerarium ofte Schip-vaert naer Dost ofte Portugaels Indien*, etc., (Amsterdam. 1644), ch. 43, p. 63—4, speaks of the Jews in Cochin-China in the XVI & XVII centuries. — From the *Catalogue of Additions to the British Museum* [1854–75], vol. II (London, 1877), pp. 256, 734, we extract the following notes of no little interest for the history & antiquities of the Jews in Cochin:

No. 26, 578[9]: On Jewish inscriptions preserved in the Jewish synagogue of Matacherra, near Cochin, with text in Malabar & translation, f. 80.

„ 26, 581[3]: Jewish inscriptions near Cochin, in Malabar, with translations, f. 42.

„ „ „ [4]: Hebrew translation of a grant by Airvi Brahmin, a native Rajah, to the Jews at Cochin, with an English version by the Rev. C. Buchanan, f. 58 b.

To page 433–4, Appendix IV, are to be added the following items from the same *Catalogue:* Letter from the Jews of London to the Jews in China 1760. Hebrew copy, f. 4.
[Emanuel Mendes da Costa?] to ——, concerning the preceding letter [1760] Copy, f. 4. — G. A. K.].

Page 435, line 4, Warschau *loco* Berlin [page 440, note 2, Vgl. noch *Monatsschrift*, XXXI, 386. G.A.K.]; page 494, line 6, title *loco* tille [page 498, note 3, Über במאר מאר = מחסר, s. noch Harkavy's Bemerkungen in d. Memoiren d. Kaiserl. Archaeolog. Gesellschaft in St. Petersb., *apud* Neubauer, *Jewish Quarterly Review*, IX, 164; *ibid.*, note 5, vgl. Bacher, *Die Bibelexegese Moses Maimûnis* (Strassburg i. E., 1897), S. 147, Anm. 4. G. A. K.]: page 501, line 9 وأُغلق *loco* وآغلق; page 502, line 7, سيُكتر *loco* سيُكتر; *ibid.*, line 8, إسمعيل *loco* إسميل; *ibid.*, note, line 2, nach ed. Bûlâḳ I. ist zu ergänzen S. 485 ff.; page 504, line 1, صلعم *loco* ملعهم; *ibid.*, line 3, يستعل *loco* يسقل; *ibid.*, كاستعلاكه *loco* عاستعلاكه; page 513, line 7, وڤّت *loco* وڤْت; *ibid.*, line 10, ابعث *loco* انعت [page 517, voir aussi les articles du Siegfried, aux *Lehrbuch der Nhbr. Sprache & Literatur* (1884), p. 11—28 et S. Krauss, *Byzantinische Zeitschrift*, Bd. II. G.A.K.]; page 543, line 22, שניהם *loco* שניגם; *ibid.*, line 26, *omit* את חברו; page 548, line 13, יתבון *loco* יתבן; page 549, line 26, בלעו *loco* בלעי; *ibid.*, line 31,

לִכְשֶׁ *loco* לִכְשֶׁא; page 550, line 14, הבא *loco* הכא; page 553, line 30, להרחיק *loco* להחריק; page 554, line 2 from bottom, הביעור *loco* הביעו; page 555, line 13, שתעכל *loco* שתאכל; *ibid.*, line 21, *fut. loco fut*; [page 603, line 28, cp. Vogelstein-Rieger, *Geschichte der Juden in Rom,* I (Berlin, 1896), p. 174, note 1. G. A. K.]

Druck von Max Schmersow vorm. Zahn & Baendel, Kirchhain N.-L.